Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/nouvelle-revue-theologique_1926_53

NoTP – we first Cor 4 Nol as TP
Just all other covenant texts

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — No 1 — JANVIER 1926

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE JANVIER 1926

I. — **L'apôtre de la Belgique, Saint Amand** *(premier article)*. — E. DE MOREAU, S. I. 1

II. — **Les Lignes essentielles du Freudisme** *(suite)*—J. MARÉCHAL, S.I. 13

III. — **Quelques indications sociales.** — Abbé Paul SIX. 50

IV. — **Note de Littérature ecclésiastique.** — Richard de Middleton. — E. DE MOREAU, S. I. 60

V. — **Actes du Saint-Siège.** — ACTES DE S. S. PIE XI. — Division ecclésiastique de la Pologne. — S. CONGRÉGATION DU CONCILE. — L'habit choral. — J. C. 65

VI. — **Consultations.** — Facultés déléguées par le Saint-Siège. — J. CREUSEN, S. I. — Confession et direction. — J. CREUSEN, S. I. 66

VII. — **Bibliographie.** — J. C. SASIA, S. I., *Christian Apologetics*. — M. S. GILLET, O. P., *La morale et les morales*. — LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvâna*. — GASTON SORTAIS, S. I., *Traité de Philosophie*. — DOM ROMBAUT VAN DOREN, O. S. B., *Etude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall*. — *Dieu et ses infinies perfections*. — MAURICE BEAUFRETON, *Saint François d'Assise*.

(Voir au verso la suite du Sommaire)

ALMA COLLEGE P LIBRARY NRT Alma, California

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
LILLE, RUE DE TOURNAI, 24

23661

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

V. 53
1926

SOMMAIRE (Suite)

M. M. VAUSSARD, *Sainte Marie-Madeleine de Pazzi.* — HUBERT MEUFFELS, *Sainte Lydwine de Schiedam.* — ABBÉ LOUIS PICARD, *Une Vierge française. Emilie de Vialar.* — G. HOORNAERT, S. I., *De strijd om de kuischheid.* — MGR LAVEILLE et CH. COLLIN, *Gabriel Deshayes et ses familles religieuses.* — O. GILOTEAUX, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.* — ID., *La bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus et la vie de victime.* — ALPHONSE GEORGE, C. SS. R., *Le T. R. P. Achille Desurmont.* — M. R. JEUNÉ, *Une mystique dominicaine, la vénérable Agnès de Langeac.* — Cte JEAN DU PLESSIS, *Vie héroïque de Jean du Plessis.* — Mgr GIBIER, *La France catholique organisée* 70

VIII. — Ouvrages parvenus à la Rédaction 78

COLLECTION MUSEUM LESSIANUM

VIENNENT DE PARAITRE :

BERNARD ARENS, S. I. **Manuel des Missions catholiques.** Un fort vol. in-8°, de XVI-490-[92] pages **24.00**

Les aspirations indigènes et les Missions. Compte rendu de la troisième semaine de Missiologie de Louvain, 1925. Un vol. in-8°, de 200 pages **10.00**

PIERRE COTEL, S. I. **Catéchisme des Vœux,** 29e édit. par le P. E. JOMBART, S. I. **2,50**

VICTOR COUTY, S. I. **Sœur Émilie, des Filles de la Croix,** d'après le P. CH. RICHSTAETTER.

A paraître au début de janvier.

ÉMILE JOMBART, S. I., **L'extension du Jubilé au monde entier en 1926.**

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 17 Decembris 1925.

V. CANTINEAU, vic. gen.

L'Apôtre de la Belgique

SAINT AMAND (1)

Premier article : Caractère de saint Amand

Dans les deux seules pièces authentiques que nous avons conservé de lui, S. Amand s'intitule : « Très misérable et pécheur : *Miserrimus et peccator* ». Ne croirait-on pas retrouver en cette formule l'écho des humbles déclarations de S. Paul, du *minimus apostolorum,* de sa première épitre aux Corinthiens ? Mais l'apôtre des Gentils ose se comparer à ses collègues. « *Abundantius illis omnibus laboravi :* J'ai travaillé plus qu'eux tous », ajoute-t-il. Sur le terrain beaucoup plus réduit de son ministère, Amand ne s'est jamais, à notre connaissance, décerné de témoignage semblable. Raison de plus pour que nous le lui rendions, s'il le mérite. Ces pages montreront au lecteur qu'il en est ainsi ; que, sans porter atteinte à la gloire d'aucun autre semeur de la divine parole dans nos provinces et sans amoindrir notre reconnaissance envers eux, que sans disputer par exemple à un S. Lambert la place plus considérable qu'il tient dans le souvenir et dans le culte de nos populations, nous sommes en droit de réserver à Amand le titre d'apôtre de la Belgique.

Cependant la partie consacrée aux travaux du saint dans le nord de la Gaule devra être précédée ici d'une étude assez longue de son caractère ; elle sera suivie d'un aperçu sur sa méthode de conversion des païens.

* * *

(1) Cet article et celui qui paraîtra dans le prochain fascicule résument quelques chapitres d'une biographie de S. Amand qui paraîtra sous peu dans la section missiologique du *Museum Lessianum*. Nous nous abstenons ici de toute note. Car le volume annoncé fournira à qui voudra les y chercher toutes les références, preuves et explications désirables.

On jugera peut-être ce programme bien prétentieux. Et pour commencer par le caractère, ne faut-il pas renoncer absolument à tracer celui des saints du VII^e siècle ? Ne perdons-nous pas de vue, en entreprenant cette tâche, et l'extrême rareté des sources à l'époque mérovingienne et plus encore la pauvreté lamentable de leur contenu ?

En effet, elle apparaît des plus perplexes la situation d'un historien moderne, désireux de faire revivre pour les lecteurs de son temps quelqu'un de ces antiques héros. Au point de vue des matériaux utilisables, il se trouve aussi dépourvu que peut se considérer dans l'abondance un biographe de saint moderne, de S. François de Sales, par exemple. Pour l'évêque de Genève, ses œuvres spirituelles, ses controverses, ses sermons et ses lettres ; sa biographie écrite par son neveu, Charles-Auguste, et son *Esprit*, que Camus publia en six volumes ; enfin tous les documents contemporains où il est mentionné avec plus ou moins d'étendue, constituent une masse si impressionnante de témoignages que d'aucuns la trouveront même écrasante. Mais un rapide coup d'œil donné par le spécialiste de la période mérovingienne à l'ensemble des sources hagiographiques, le convaincra que, dans son domaine à lui plus qu'ailleurs, s'accuse avec une déconcertante netteté la disproportion entre le nombre considérable de saints et le petit nombre de données sûres.

La plupart des personnages remarquables par leurs vertus, du VI^e au IX^e siècle, ne furent l'objet d'une biographie qu'un siècle, ou deux, ou trois, après leur mort. Le souci d'être vrai se subordonne, chez leurs panégyristes, au souci d'édifier, et le souci d'être complet paraît totalement absent de leur œuvre. Ces morceaux sont composés presque sans documents. Mais ils empruntent aux biographies les plus populaires de banales énumérations de vertus, et parfois même des faits très précis, surtout des faits prodigieux. Que tirer de si méprisables compilations ? Et pour les sources d'information d'autre nature, elles font presque totalement défaut. Nous ne possédons sur la période intermédiaire entre Clovis et Pépin le Bref que quelques diplômes de

souverains, quelques actes privés et deux ou trois chroniques, dont l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours, pour le VI^e^ siècle, dépasse de loin les autres en importance. Que si par un bonheur extraordinaire, tel personnage mort en réputation de sainteté a tenté la plume d'un de ses admirateurs contemporains, celui-ci n'est parvenu à la manier qu'avec une pitoyable gaucherie et il l'a bien vite déposée, lassé d'un trop grand effort.

Notre hagiographie nationale s'ouvre par la vie de S^te^ Gertrude de Nivelles. Cette œuvre tient toute entière en dix petites pages. Le prologue, en vingt lignes, ne nous apprend rien sinon que l'auteur a connu la sainte, qu'il s'est mis à écrire sur la demande de la communauté de Nivelles, et que Gertrude appartenait à une race illustre. Immédiatement après nous voyons la jeune fille repousser un projet de fiançailles princières ; un monastère se fonder à Nivelles, après la mort de son père, Pépin l'Ancien, sur le conseil de S. Amand ; sa mère s'y consacrer elle-même à Dieu puis lui couper les cheveux, afin de l'arracher aux séductions du monde. Le récit de deux miracles et de la mort de la sainte remplissent les autres paragraphes. Bref, quelques passages charmants dans leur naïveté, très peu de faits même extérieurs, et beaucoup de remplissage : voilà les biographies mérovingiennes, je veux dire, les meilleures d'entre elles, l'exception. Encore une fois, comment dessiner d'après de tels modèles le portrait d'un saint ?

Au point de vue des renseignements recevables sur leur vie, Amand ne prend place ni parmi les saints les plus privilégiés ni parmi les plus dépourvus de la période mérovingienne. Cinquante ans environ après sa mort, un clerc de l'église de Noyon qui ne l'avait jamais connu, a composé sa biographie. Elle couvre en étendue le double environ de celle de Gertrude. Au moins, son auteur conçut-il l'ambition de retracer toute la carrière de son héros. Mais il ne recourut pour le faire à aucune source écrite. Habitant d'un diocèse réuni alors à celui de Tournai, dans lequel Amand avait le plus travaillé, il pouvait puiser à la source de la tradition orale, encore assez abondante, assez fraîche et

relativement pure. Il convient de souligner le mot : relativement, car bien des récits de cette biographie portent déjà des traces indubitables de déformation légendaire. Le but poursuivi par le biographe n'inspire pas non plus une pleine confiance. Il entreprend de prouver qu'Amand par ses mérites se hausse au niveau de n'importe quel autre saint. Ses mérites, cela signifie surtout ses miracles. En effet, douze paragraphes sur vingt-six, et les paragraphes les plus vivants et les plus développés, nous parlent d'un serpent féroce mis en fuite, d'un démon réduit à lâcher un jeune homme qu'il allait précipiter à la mer, d'une tempête apaisée, et de plusieurs autres prodiges dûs tous à la puissante intercession du missionnaire. Deux ou trois mentions assez rapides comme celle de la biographie de S^te^ Gertrude, une charte impersonnelle par laquelle le saint remet des propriétés à un nouveau monastère, un testament d'une trentaine de lignes où il n'est question que de sa sépulture, enfin une lettre assez longue que le pape S. Martin lui adressa, viennent heureusement ajouter à celles de notre source principale quelques données, moins nombreuses, il est vrai, mais plus sûres. Il s'agit ici, en effet, de documents contemporains, et, la plupart du temps, de pièces d'archives, dont le témoignage apparaît beaucoup supérieur à celui des sources littéraires.

Pour la connaissance psychologique du saint leur prix est inestimable. Après ces pages d'introduction le lecteur ne voudra exiger de nous un portrait ni bien détaillé, ni bien nuancé. Mais si la physionomie d'Amand se marque pour l'histoire de quelques traits bien accusés, alors que la physionomie de tant d'autres saints mérovingiens reste indéchiffrable, nous le devons surtout à la confrontation de sa biographie avec ces documents mentionnés en dernier lieu. Un auteur qui n'a pas connu le personnage dont il écrit la vie et qui n'a demandé ses renseignements sur lui qu'à la seule tradition orale, nous présente naturellement une image dont la conformité avec l'original offre peu de garanties. Mais il peut arriver, et il arrive en effet pour S. Amand, que les témoignages contemporains, que le

témoignage du saint lui-même, dévoilent à nos yeux précisément les mêmes qualités ou les mêmes défauts et confirment ainsi les affirmations d'une source de qualité inférieure ou les impressions qui s'en dégagent.

* * *

Le trait le plus saillant du missionnaire de la Belgique c'est que, très zélée, sa nature est aussi très mobile, très aventureuse dans son zèle.

Il naît en Aquitaine vers 590 et acquiert chez les moines de l'île d'Yeu, en vue de la côte vendéenne, puis dans le cloître annexé au tombeau de S. Martin de Tours, sa formation religieuse. Quinze ans de réclusion à Bourges, où se distinguent alors par leurs vertus S. Outrille et S. Sulpice, achèvent d'assouplir son âme et son corps par les pratiques de l'ascétisme le plus crucifiant. Et puis le voilà par les grandes routes et par les grandes montagnes, *squalida atque devia lustrans loca*, car « la pensée lui est tombée dans l'esprit qu'il devait se hâter de partir pour Rome ». Il en revient avec la certitude de sa vocation apostolique.

Voyageur comme moine, il le sera plus encore comme missionnaire.

Le roi Clotaire II fait de lui un évêque, mais un évêque sans diocèse, un évêque qui n'est pas enfermé dans des frontières déterminées, un évêque « ad prædicandum », suivant l'expression fort juste du chroniqueur Hériger. Amand pourra donc donner libre carrière à son zèle.

En effet son biographe nous invite dès lors à le suivre en Gaule, où il commence son ministère ; à Rome, qui le reçoit une seconde fois en pèlerin; dans le pays de Gand, qu'il convertit à force de patience; chez les Slaves de la Carinthie, qu'il essaie vainement d'arracher au démon; en exil — on ne sait où — parce qu'il a reproché au roi Dagobert la dépravation de ses mœurs; à la cour où il baptise le jeune Sigebert III ; à Maestricht dont il a été nommé évêque ; à Calloo, près d'Anvers, où il prêche aussi l'Évangile aux païens ; chez les Basques qui sont livrés « aux augures et à toutes sortes d'erreurs » ; à Elnone, dont il

bâtit le monastère ; dans le midi de la Gaule, où la largesse royale lui a concédé un terrain dans le même but ; à Beauvais enfin, où il contraint une femme à renverser elle-même un arbre idolâtrique près duquel elle se livrait à ses dévotions. Et le biographe ne mentionne sans doute pas tous ses champs d'apostolat ; car la tradition orale ne pouvait les avoir tous retenus, et lui ne s'y intéressait guère que dans la mesure où quelque miracle notable s'y était passé.

Et voici maintenant à côté du témoignage détaillé du biographe le témoignage général d'Amand lui-même. Presque nonagénaire, il aimera à insister sur sa vieillesse, mais plus encore sur ses travaux et sur ses courses apostoliques. « Iam corpore fesso et multis laboribus fatigato, iam in summa senectute pene corpore praemortuo », dira-t-il dans son testament. Mais il aura dit plus haut : « Proinde omnibus non habetur incognitum, qualiter nos longe lateque per universas provintias seu gentes, propter amorem Christi seu verbo Dei adnuntiare, vel baptismum tradere discursum habuimus ». Il a beaucoup voyagé ; il a parcouru le monde ; il a évangélisé beaucoup de races différentes ; personne ne peut l'ignorer !

Pourquoi donc cette mobilité ? Pourquoi ces randonnées apostoliques dans des contrées, comme la Vasconie pyrénéenne et les Alpes de Carinthie, dont sans doute il ne connaît même pas les langues qui s'y parlent ? Pourquoi ces déplacements continuels en Gaule même, de la Neustrie à l'Austrasie et du Nord au midi ? Pourquoi ne pas s'en tenir au païens de la Belgique, très nombreux encore de son temps ?

Sans parler de l'attrait que dut éprouver pour l'espace cette nature indépendante et pleine d'ardeur, il n'est pas difficile d'indiquer l'influence qui s'exerça sur lui. En 590 précisément, vers le temps de sa naissance, le moine irlandais Colomban abordait en Gaule avec douze de ses frères. Colomban fondera en Bourgogne les monastères d'Annegray et de Luxueil, il sera exilé par Brunehaut, il parcourera l'Allemagne, il s'arrêtera enfin à Bobbio, en Italie ; il aura même voulu partir pour les « pays des Slaves ». Amand

n'a peut-être jamais rencontré le grand législateur irlandais, mais partout autour de lui il a senti son action, il a retrouvé son souvenir. Près de Bourges, ou à Bourges même, dans cette ville qu'il a choisie pour sa réclusion de quinze années, il a pu voir s'élever quatre monastères établis entre 613 et 629, d'après la règle de S. Colomban. Bien plus, Jonas de Bobbio, le propre biographe du grand patriarche, avant de composer son ouvrage, vient passer trois années, de 639 à 642, en compagnie de S. Amand à Elnone. Il peut ainsi raconter à loisir au missionnaire aquitain les prouesses du missionnaire irlandais.

Or, Colomban et les moines de sa race considéraient comme la suprême immolation, comme la renonciation la plus efficace à l'amour de soi, comme la plus grande preuve d'amour donnée à Dieu, d'abandonner son pays et de voyager pour le Christ. Les expressions « peregrinatio propter amorem Domini » « peregrinatio pro adipiscenda in caelis patria » « peregrinatio pro remedio animae » ne se comptent pas dans les biographies de moines irlandais ou de saints continentaux qui ont subi leur influence.

L'auteur de la vie de S. Amand ne prononce pas même le nom de S. Colomban, fort oublié vers 725 et qu'éclipsaient déjà Willibrord et Boniface. Mais il raconte cependant la scène suivante. Arrivé à Tours, le jeune moine se prosterna près de la tombe de S. Martin. Il y fondit en larmes. Il lui demanda avec ferveur d'obtenir de Dieu pour lui une grande grâce, celle de ne jamais revoir son sol natal, mais de passer toute sa vie en voyage : « sed omni vitae suae cursum in peregrinatione expenderetur. » Comprend-on dès lors, pourquoi, avant de paraître devant Dieu, Amand se montre si fier d'avoir été exaucé : « Omnibus non habetur incognitum qualiter nos longe lateque per universas provintias seu gentes propter amorem Christi... discursum habuimus » ?

* * *

Tout autant que de la multiplicité de ses terrains d'apostolat, on s'étonne de la rapidité avec laquelle Amand renonce

à cultiver certains d'entre eux. Pour expliquer cette conduite étrange, l'ancienne biographie nous fournit à diverses reprises la même raison. C'est l'insuccès du grand apôtre. En voici quelques exemples. « Il entendit que les Slaves, trompés par une erreur grossière, étaient retenus opprimés dans les liens du démon. Espérant surtout cueillir chez eux la palme du martyre, il passa le Danube, parcourut leur pays et leur prêcha librement la parole de Dieu. Et après en avoir régénéré un petit nombre dans le Christ, remarquant qu'il ne produisait point le fruit attendu et n'obtenait pas le martyre désiré, il revint à son troupeau », c'est-à-dire à la Belgique.

« Peu après il trouva une petite île, dont le nom est Calloo, près du fleuve Escaut. Il y resta quelques jours avec ses frères spirituels. Et un terrible fléau se déchaîna sur cette région pendant deux années parce qu'elle n'avait pas voulu recevoir la parole de Dieu. »

« Et après un certain temps,... il entendit qu'une nation, à qui l'antiquité a donné le nom de *Vaceia*, et dont les habitants s'appellent actuellement les Vascons,... adorait des idoles au lieu du vrai Dieu... L'homme de Dieu eut pitié de leur misère. Il travailla beaucoup pour les arracher au démon... Cependant ils demeurèrent dans leur cécité et le saint homme émigra en d'autres lieux. »

De tels récits on conclurait assez naturellement qu'Amand se décourage vite. Et n'eût-on pour en juger que l'ancienne biographie basée sur la tradition orale, on croirait peut-être nécessaire de corriger cette impression ; l'on n'attacherait pas d'importance à ces explications du biographe ; on y dénoncerait les formules banales d'un auteur embarrassé par les déplacements rapides de son héros. Et cependant l'impression qui se dégage de la biographie se confirme à la lecture d'un document contemporain de tout premier ordre.

La *Vita* se contente de raconter en quelques lignes qu'Amand, devenu évêque de Maestricht, renonça après trois années à son siège, à cause de l'opposition du clergé diocésain. « Multi etiam, quod dictu quoque nefas est,

sacerdotes atque levitae, praedicationem illius respuentes, audire contempserunt. At ille, secundum evangelii praeceptum, pulverem de pedibus in testimonium excutiens, ad alia properabat loca. »

Or, en 649, la première année de son pontificat, le pape S. Martin adressa à S. Amand une longue lettre. La première partie de celle-ci est une exhortation au courage, à la persévérance.

« Si vos travaux apostoliques sont pour nous la cause d'une abondance de joie, d'autre part, nous sommes accablés par la dureté des prêtres de cette nation qui, négligeant le soin de leur salut, et méprisant le service de notre rédempteur, se chargent de crimes honteux... Car on nous a représenté que des prêtres, des diacres et d'autres personnes engagées dans l'office sacerdotal, se souillent après leur ordination par des actions coupables, et que cette conduite afflige outre mesure Votre Fraternité, tellement que vous voulez renoncer au devoir pastoral à cause de leur désobéissance. Vous choisiriez volontiers d'être délivré des travaux de l'épiscopat et de vivre dans le recueillement et la solitude, plutôt que de persévérer dans la charge qui vous a été confiée. Et cependant le Seigneur a dit : « Bienheureux celui qui persévérera jusqu'à la fin »...

« Nous exhortons Votre Charité, à l'exemple de Celui qui a voulu souffrir et mourir pour nous, à demeurer généreusement dans son service intégral. Ne regrettons donc pas de subir pour le nom du Christ des peines dans le temps, mais que la considération des récompenses futures nous porte à soutenir les contradictions de ce siècle. Car il est écrit : « Que rendrai-je au Seigneur pour tout ce qu'il m'a donné. Je prendrai le calice du salut et j'invoquerai le nom du Seigneur... »

Nous ne pouvons transcrire en entier cette page éloquente. Elle nous montre le pape lui-même prêchant à son tour le prédicateur des Slaves, des Basques et des Belges. Les talents reçus du Maître, les récompenses promises à la persévérance, l'exemple du divin Crucifié, tels sont les arguments que le pontife suprême développe davan-

tage pour rendre à son confrère dans l'épiscopat, dont les bras tombent de lassitude, la confiance nécessaire. Et n'était-il pas assez naturel pour ce caractère bouillant, généreux, entreprenant, ne connaissant guère la mesure, de sombrer aisément dans la mélancolie, la tristesse, presque le désespoir ?

* * *

Puisque nous venons de citer une lettre du pape à S. Amand, signalons sans plus tarder un troisième trait que la biographie de celui-ci, d'une part, que les documents contemporains, de l'autre, mettent également en relief : son attachement au siège romain.

Ceci demande un mot d'explication. La conversion de l'Angleterre, sur l'initiative de Grégoire le Grand et sous sa direction générale, paraît être la première grande campagne apostolique entreprise par la papauté en dehors de l'Italie. Aussi lorsque, à partir de la fin du VII^e^ siècle, des moines anglo-saxons, Willibrord, Winfried (Boniface) et d'autres, suivant l'exemple des Irlandais, vinrent à leur tour porter la foi aux régions continentales, ils sollicitèrent de Rome leur plan d'action ; ils restèrent toujours avec les papes en rapports étroits. Il n'en avait pas été tout à fait de même pour les missionnaires irlandais. Sans doute ceux-ci respectaient et aimaient la papauté. Certains firent le voyage de Rome. Mais leurs relations avec le centre de la chrétienté paraissent plus intermittentes que ne le seront celles des Anglo-Saxons.

Or, écrit un auteur protestant, M. Bruno Krusch, « Amand aima le siège romain avec une ardeur telle qu'on rencontre à peine un seul homme à cette époque qui lui soit comparable sous ce rapport ». L'éloge vaut d'être retenu. Il est magnifique. Il est mérité.

La belle lettre du pape S. Martin à S. Amand est une réponse. Comme Boniface le fera si souvent auprès de Grégoire II et de Grégoire III, le missionnaire aquitain à confié au cœur du pontife, au cœur d'un futur martyr, ses déboires dans l'apostolat. Mais en outre, comme

Boniface encore, il a demandé au pape une consultation. Quelle conduite faut-il garder vis-à-vis des ministres prévaricateurs ? Aussi, après les paroles d'encouragement qui viennent d'un père, d'un ami, voici que retentit dans la lettre du pape, le verdict du chef de l'Église. Ce n'est plus maintenant le collègue d'Amand qui tient la plume, c'est son supérieur. Et reprenant la discipline rigoureuse que S. Grégoire le Grand avait développée dans sa fameuse lettre à Januarius de Cagliari, il trouve dans la suprême dignité des fonctions sacerdotales la légitimation complète de ses ordres sévères.

« Vis-à-vis de ceux qui ont péché en commettant ces fautes, dit-il, ne faites pas preuve d'une condescendance qui irait à détruire la loi. Car celui qui, même une seule fois, est tombé dans la faute après son ordination, doit être considéré comme déposé et il ne pourra plus gravir aucun degré dans l'ordre sacerdotal. Il lui suffira de persévérer toute sa vie dans la même pénitence, dans les lamentations et les larmes continuelles, afin de pouvoir éteindre, avec l'aide de Dieu, la faute commise. Et en effet, si nous cherchons pour les promouvoir aux saints ordres des hommes en qui aucune tache, aucune souillure de la vie, ne s'oppose au sacerdoce, à combien plus forte raison, faudra-t-il empêcher de toute manière celui qui, après son ordination, est tombé dans la faute et a prévariqué, de traiter le mystère de notre salut avec des mains impures... »

Le pape charge ensuite Amand d'une mission des plus délicates. Un concile romain venait de condamner le monothélisme. L'évêque de Maestricht était invité à réunir tous les chefs diocésains de l'Austrasie. Il leur soumettrait les anathêmes contre les hérétiques, et puis solliciterait du roi Sigebert l'envoi à Rome, puis à Constantinople, de quelques évêques qui les auraient approuvés. On s'est demandé si alors déjà les provinces ecclésiastiques de l'Austrasie avaient reçu leur organisation et si les évêques de Cologne et de Trêves, par exemple, exerçaient des pouvoirs métropolitains. Quoi qu'il en soit, en confiant à un simple évêque, âgé sans doute, mais n'occupant son siège diocésain que

depuis deux ou trois ans, le soin de réunir tout le corps épiscopal d'un grand royaume, Martin lui donnait certainement une marque particulière d'estime et il reconnaissait ses travaux et ses vertus. Sans doute voulait-il aussi utiliser l'influence dont jouissait auprès du monarque celui qui l'avait baptisé.

L'attachement du missionnaire aquitain au Saint-Siège se présente encore sous une autre forme. Toutes les églises qu'il a bâties ont été consacrées à S. Pierre. Ce fut le cas pour Elnone, Gand, Anvers, Marchiennes, Renaix, Leuze et Barisis-au-Bois.

La *Vita Amandi* nous raconte deux voyages de S. Amand à Rome. Elle rattache au premier un épisode merveilleux. On peut y trouver la raison de la dévotion spéciale du saint pour le prince des apôtres.

Un soir, jeté à la porte de la basilique S.-Pierre de Rome par un sacristain de méchante humeur, Amand crut entendre la voix du premier pape. D'une manière douce, caressante, celui-ci lui intima pourtant un ordre : celui d'aller évangéliser la Gaule. Le pèlerin se releva, et, muni « de la bénédiction de l'apôtre et de reliques », il reprit sans tarder le chemin du Nord.

La Belgique s'est toujours signalée dans l'histoire par son obéissance aux souverains pontifes. Ne le doit-elle pas en partie aux exemples et aux prières de son apôtre ?

EDOUARD DE MOREAU, S. J.

Les Lignes essentielles du Freudisme

(Suite)

IV

« INSTINCTS DU MOI » ET « LIBIDO » (1)

1. « Instincts de vie » et « instincts de mort »

La seule contrainte externe, le heurt plus ou moins brutal des réalités, ne peut suffire à « refouler » une tendance hors de la conscience normale : il faut, pour cela, que le conflit avec l'extérieur s'intériorise, devienne le conflit du sujet avec lui-même, de la *libido* avec les autres tendances du Moi. Aussi Freud, lorsqu'on lui adressait le reproche de pansexualisme, aimait-il, jusqu'ici, à faire observer que sa théorie *exige*, à l'origine des névroses et des rêves symboliques, non une contrainte sexuelle immédiatement imposée par les réalités du dehors, mais la mise en échec des tendances sexuelles par les « instincts [de conservation] du Moi » (2), ceux-ci faisant écho, dans l'intime de l'âme, aux sommations impérieuses de la réalité ambiante. Tout n'est donc pas sexuel dans les ressorts de l'action humaine.

Freud a senti qu'il ne pouvait en rester à cette déclaration sommaire, qui ouvre autant de difficultés qu'elle en résout.

---

(1) Sommaire des articles précédents (N. R. Th., nov. et déc. 1925) : I. *Les préambules du freudisme* (Première esquisse du rôle pathogène et de la nature sexuelle de l'inconscient dans les névroses). II. *L'exploration psychanalytique de l'inconscient à travers la conscience normale,* surtout dans les *rêves* envisagés, soit au point de vue de leur mécanisme, soit au point de vue de leur contenu latent (Arrière-fond sexuel de l'inconscient). III. *Le sexualisme freudien* (Notion de la *libido,* comme principe hédonique opposé aux instincts de conservation du Moi).

(2) Voir p. ex. *Introduction à la psychanalyse.* Trad. franç. Paris, 1922, p. 429 et suiv.

Certes, à supposer que les inductions psychanalytiques soient justes, il doit arriver, dans la vie de l'enfant, un moment où deux systèmes de tendances s'affrontent en lui, c'est-à-dire où le Moi, faisant siens dans une mesure plus ou moins complète les commandements sociaux, refoule tout au fond de l'inconscient beaucoup d'aspirations sexuelles intempestives. Mais on ne voit pas très bien comment ce Moi-gendarme, investi d'une mission sociale, émanerait d'instincts étroitement individualistes. D'autre part, jusqu'à quel point les « instincts du Moi » sont-ils discernables de la *libido,* à laquelle ils doivent s'opposer ? Le conflit, où ils entrent comme partie, étant un conflit affectif, et toute affectivité remontant originairement, d'après Freud, à la *libido,* les « instincts du Moi » dépendraient-ils eux-mêmes, finalement, de cette dernière ? On voit l'imbroglio où nous sommes engagés.

Le curieux opuscule *Par delà le principe du plaisir* (1) et l'ouvrage à peu près contemporain *Psychologie collective et analyse du Moi* (2), joints à quelques pages plus anciennes (1917) de l'*Introduction à la psychanalyse* (3), permettent d'entrevoir la réponse — pas simple du tout, et grosse de conséquences théoriques — que ces questions reçoivent actuellement dans le freudisme.

Tout d'abord, parmi les principes du développement psychologique, la priorité absolue ne revient pas au « principe du plaisir » (à la *libido* sexuelle). Écartons définitivement le pansexualisme. Il faut reconnaître, dit Freud (4), qu'un grand nombre de faits observés soit dans les névroses traumatiques, soit même dans d'autres névroses ou dans la vie psychologique banale, montre au fond de notre nature une tendance tyrannique à « se répéter », sans égard au caractère agréable ou pénible de l'événement revécu. Sorte d'inertie interne, qui ramène la matière vivante, dont

(1) S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips.* 1921.

(2) Id., *Massenpsychologie und Ich-analyse,* 1921. (Trad. franç., Paris, 1924).

(3) Conférences tenues à Vienne en 1917. Trad. franç., Paris, 1922.

(4) Voir *Jenseits,* etc.

nous sommes pétris, à ses états antérieurs, cette « tendance à la répétition » (1) est donc plus primitive, plus élémentaire en nous que l'attrait du plaisir. Une conséquence paradoxale sort de là : puisque toute vie est progrès, la tendance à la répétition freine la vie ; poussée à bout, elle réduirait l'être vivant à l'état qui précède la vie ; elle est donc, dans notre vie psychologique, un « instinct de mort ». Au contraire, dans cette même vie psychologique, la *libido* apparaît, par contraste, « instinct de vie », principe d'activité progressive : elle est bien l'*Eros* antique, vainqueur de la mort.

Renchérissant sur ces subtilités, Freud assure que la *libido* elle-même, la tendance sexuelle, sous sa triple forme — neutre, masculine ou féminine — obéit au principe de la répétition. Pour toute preuve, il nous renvoie au mythe platonicien des trois sexes, développé dans le *Banquet* ; il y voit le symbole d'une loi biologique de répétition, en vertu de laquelle l'attraction mutuelle des sexes tendrait à restaurer, par leur union, un original d'unité indifférenciée. Avouons que cette raison sybilline ne nous éclaire pas beaucoup plus que les spéculations connexes, vaguement alexandrines, sur le « retour éternel ».

2. Une difficulté nouvelle

Quoi qu'il en soit, Freud se trouve ici brusquement placé en face d'une question importune, qu'il ne peut esquiver sans compromettre la cohésion de son système. Si la *libido* est *seule* principe de vie, les instincts du Moi, qui s'opposent à l'instinct sexuel, sont donc *tous* des instincts de mort ? Évidemment, ce n'est pas possible ; et il faudra se résoudre à reviser des catégories trop tranchées.

L'amendement proposé par Freud est, en principe, fort ingénieux, encore qu'infiniment arbitraire. Il consiste à

---

(1) Les degrés caractéristiques n'en seraient-ils pas : l'automatisme, la « persévération » (des psychiatres) et la « régression » (freudienne) ?

réduire à la *libido* tout ce qui, dans les « instincts du Moi », serait vraiment actif, chargé d'affectivité, donc « instinct de vie ». Le reste des instincts du Moi pourra être appelé « instincts de mort » sans inconvénient pour la psychanalyse orthodoxe. Voyons ceci plus en détail.

Saisit-on la nuance qui sépare les deux attitudes suivantes : « procurer son propre bien » et « se complaire en soi » ? La première attitude est celle de l'égoïsme naturel (instinct du Moi) ; la seconde, celle du « narcissisme » *(venia sit verbo :* cette mythologie freudienne devient insupportable) : le narcissisme désigne l'état d'âme d'un sujet qui se rend objet de sa propre *libido*, terme de sa propre complaisance (1).

Or ce sont bien là les deux aspects que présentent les « tendances du Moi », en jeu dans la psychologie humaine : elles sont partie égoïstes, partie narcissiques (2). En tant qu'étroitement égoïstes, poursuivant l' « utile », elles n'intéressent guère la psychanalyse, car, pas plus que l'instinct physique de conservation chez les animaux, elles ne sont de nature à actionner les mécanismes affectifs si délicats de la censure, du symbolisme onirique ou de la production des symptômes névrotiques. C'est seulement dans la mesure où elles sont narcissiques qu'elles ont prise sur ces mécanismes, c'est-à-dire dans la mesure où elles sont la vibration même d'une affectivité capable de s'émouvoir de plaisir ou de déplaisir devant les idoles qu'elle s'est érigées dans le Moi. Mais dans cette mesure aussi, les « tendances du Moi » ne représentent plus autre chose que la *libido,* éprise du Moi. Le conflit pathogène entre la *libido* et les instincts du Moi est, somme toute, le conflit de la *libido* avec elle-même. Essayons de surprendre l'origine du conflit.

---

(1) Voir plus spécialement : *Introduction...*, chap. 26, « La théorie de la *libido* et le narcissisme ».

(2) Un Scolastique reconnaîtra ici la distinction du *bonum* — objet de l'*appetitus* — en *bonum utile* et *bonum delectabile.*

3. **Naissance de l'Idéal et origines de la Censure.**

La toute première phase de la *libido,* la phase auto-érotique infantile — ou même « foetale » ! — est une phase de narcissisme complet et béat : rien n'y sépare encore le Moi d'avec lui-même, rien n'y oppose encore l'amour du Moi à l'activité sexuelle (1). Cette phase, d'après la psychologie freudienne, restera, toute la vie durant, une espèce de centre attractif — soit qu'elle se prolonge dans l'inconscient à l'état dynamique d'un souvenir qui tend à se réaliser de nouveau, soit (ce qui revient peut-être au même) qu'elle bénéficie de cette mystérieuse « loi de la répétition » qui régit toute activité vitale, fût-ce la *libido* (voir ci-dessus, p. 14).

Avançons d'une étape. En décrivant plus haut le développement de la *libido*, nous avons signalé l'apparition précoce, entre la phase d'auto-érotisme et celle du « complexe d'Œdipe », d'un sentiment d'admiration de l'enfant pour son père. En réalité, ce sentiment trahit déjà un dispositif psychologique de la plus haute importance — une faculté d' « identification » (du sujet à l'objet) — sans lequel les aspects sociaux du Moi resteraient inintelligibles dans le freudisme (2). Laissons Freud s'en expliquer lui-même :

« La psychanalyse voit dans l'identification la première manifestation d'un attachement affectif à une autre personne. Cette identification joue un rôle important dans l'*Œdipe-complexe*, aux premières phases de sa formation. Le petit garçon manifeste un grand intérêt pour son père : il voudrait devenir et être ce qu'il est, le remplacer à tous

---

(1) *Introduction*.., p. 433. Pour les développements qui suivent, nous nous appuierons principalement sur *Psychologie collective,* etc., chap. VII, « L'identification », p. 57 et suiv. — ainsi que sur les remarques formulées dans *Introduction*, p. 455 et suiv.

(2) C'est à peu près la disposition intérieure correspondant au facteur social appelé par Tarde « l'imitation ». L'identification affective entraîne — consciemment et subconsciemment — à l'imitation active.

égards. Disons-le tranquillement : il fait de son père son idéal.... Simultanément avec cette identification avec le père, ou un peu plus tard, le petit garçon a commencé à diriger vers sa mère ses désirs libidineux. Il manifeste alors deux sortes d'attachement psychologiquement différentes : un attachement pour sa mère comme pour un objet purement sexuel, et une identification avec le père, qu'il considère comme un modèle à imiter. Ces deux sentiments demeurent pendant quelque temps côte-à-côte, sans influer l'un sur l'autre, sans se troubler réciproquement. Mais à mesure que la vie psychologique tend à l'unification, ces sentiments se rapprochent l'un de l'autre, finissent par se rencontrer, et c'est de cette rencontre que résulte l'*Œdipe-complexe* normal. Le petit s'aperçoit que le père lui barre le chemin vers la mère ; son identification avec le père prend de ce fait une teinte hostile et finit par se confondre avec le désir de remplacer le père, même auprès de la mère. L'identification est d'ailleurs ambivalente dès le début ; elle peut être orientée aussi bien vers l'expression de la tendresse que vers celle du désir de suppression (1). »

Bien que le rapport d'identification soit assez voisin de la « *libido* objective » (fixée sur un objet extérieur) et facilement même y conduise, cependant, de soi, il ne saurait être confondu avec l' « objectivation sexuelle ». L'objet « identifié », c'est « ce qu'on voudrait *être* » ; l'objet sexuel « ce qu'on voudrait *avoir* », ce dont on voudrait jouir (2). En tant qu'identifié, l'objet n'est pas un instrument de plaisir : il participe seulement, par une sorte d'investiture bienveillante du sujet, à l'amour « narcissique » de celui-ci pour soi-même : le sujet en vient à ne s'aimer soi-même qu'à travers les qualités de l'objet ; il s' « assimile » idéalement celui-ci, ou, selon une expression bizarre — qui devait évidemment tenter les psychanalystes — il absorbe l'objet par « introjection » ; on dira même, pour achever de braver le ridicule, que l'identification « se comporte

(1) *Psychologie collective,* etc. p. 57-58.
(2) *Op. cit.* p. 59.

comme un produit de la phase *orale* de l'organisation de la *libido,* c'est-à-dire de la phase pendant laquelle on s'incorporait l'objet désiré et apprécié en le mangeant... On sait que le cannibale en est resté à cette phase (1). »

Il est aisé de voir que ce transfert sympathique de l'amour de soi à un objet peut devenir, pour le sujet, un principe d'enrichissement spirituel ou, au contraire, une cause d'amoindrissement : tout dépend de la valeur présentée par l'objet affectivement assimilé.

Cela posé, voici comment Freud échelonne les interventions du processus d'identification dans le mécanisme psychologique ; trois hypothèses sont possibles : « Premièrement, l'identification constitue la forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet [par exemple le sentiment initial de l'enfant pour son père ; tout sentiment de ce genre peut d'ailleurs dégénérer en « libido objective »] ; deuxièmement, à la suite d'une transformation régressive, elle prend la place d'un attachement libidineux à un objet, et cela par une sorte d'introjection de l'objet dans le moi [par exemple, dans l'hystérie, la substitution, au désir sexuel, d'une certaine imitation de l'objet aimé ; ou bien, l'amélioration d'un amour inférieur par le développement de sentiments d'estime, de sympathie spirituelle, etc.] ; troisièmement, l'identification peut avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit pour elle un objet de désirs libidineux. Plus les traits communs sont importants et nombreux, et plus l'identification sera complète et correspondra ainsi au début d'un nouvel attachement (2). »

On comprend que le processus d'identification narcissique, en introduisant en nous des *valeurs* autres que

---

(1) *Op. cit.* p. 58.

(2) *Op. cit.* p. 61. — Cette communauté affective serait la base psychologique de la solidarité sociale, surtout dans la société religieuse, où l'identification mutuelle des membres repose sur la perception de leur identification commune à un chef suprême.

celles de la *libido* jouisseuse, puisse conduire à l'établissement d'une « censure » du Moi par le Moi (1).

A cet égard, l'analyse de certaines psychoses, comme les mélancolies ou les délires d'auto-observation, est très suggestive : elle montre « qu'il existe réellement, dans le *moi,* une instance qui observe, critique et compare inlassablement, et s'oppose ainsi à l'autre partie du *moi*... [Le malade] sent en lui le pouvoir d'une instance qui mesure son *moi* actuel et chacune de ses manifestations d'après un *moi idéal* qu'il s'est créé lui-même au cours de son développement (2). » Il y a plus : « en se désagrégeant sous l'influence de la manie d'observation, [ce *moi idéal,* cette *conscience du moi*] nous révèle ses origines : influences exercées par les parents, les éducateurs, l'ambiance sociale ; identification avec quelques-unes des personnes dont on a subi le plus l'influence (3). »

En généralisant ces observations particulières, qui n'ont rien d'inattendu, Freud établit définitivement, sur la base du narcissisme, sa théorie déjà ancienne des refoulements infantiles et de la censure. L'identification affective, avec son corollaire l'imitation, est — nous a-t-on dit — la manière civilisée de « manger » ceux qu'on aime et admire, c'est-à-dire d'en attirer en soi toute l'excellence. Le Moi idéal, gardien et contrôle du Moi sexuel, se formerait, chez l'enfant, par un processus « narcissique » (ou « autistique ») d'identification avec ses parents et avec les autres éducateurs qui, les premiers, lui intimèrent les impératifs de la société humaine. On peut même dire que cette « introjection » d'un idéal extrinsèque est commandée par une exigence « narcissique » plus profonde encore que le cannibalisme affectif dont nous parlions : à savoir, le besoin instinctif de fuir l'humiliation, le malaise intime, causés par le sentiment de l'infériorité du Moi devant les contraintes étrangères ; puisque l'interdiction sociale ne peut être écar-

(1) *Introduction...*, p. 445.
(2) *Op. cit.* p. 446.
(3) *Op. cit.* p. 447.

tée, mieux vaut l'adopter, l'absorber pour ainsi dire, et faire de nécessité vertu ; aussi, au moyen du carcan légal qu'on lui impose, le Moi va-t-il se construire un Sur-moi, un Moi idéal ou un Idéal du moi : de ses chaînes, il se fait un collier d'honneur — « création, appuie Freud, effectuée dans l'intention de rétablir ce contentement de soi-même qui était inhérent au narcissisme primaire infantile (1). »

Nous admirons la sagesse de ce Moi novice, qui sait déjà chercher sa libération dans une ascèse stoïque : « sustine et abstine », résigne-toi, et « refoule ». Mais toute médaille a son revers. L'intégration supérieure du Moi, par assimilation personnelle d'un idéal, ne libère l'homme de la contrainte purement externe qu'en introduisant en lui un principe de conflit, — en lui constituant, pour son salut ou pour sa perte, une « divided soul », aurait dit W. James. Conflit inoffensif chez les sujets normaux, où il ne retentit guère que dans les rêves et dans quelques productions symboliques de l'inconscient ; conflit générateur de névroses chez les sujets prédisposés, dont le capital énergétique ne suffit plus, aux heures lourdes de la vie, à assurer la prépondérance tranquille du Moi idéal.

Quelques lignes récentes de Freud pourront servir de résumé à ce paragraphe : « Nous avons donné [à la « voix de la conscience », à l' « instance critique du Moi »] le nom d'*idéal du moi* et nous lui avons assigné pour fonctions l'observation de soi-même, la conscience morale, la censure des rêves et le rôle décisif dans le processus du refoulement. Nous disions alors que cet *idéal du moi* était l'héritier du narcissisme, dans lequel le *moi* infantile se suffisait à lui-même. Peu à peu il emprunte aux influences du milieu toutes les exigences que celui-ci pose au *moi* et auxquelles le *moi* n'est pas toujours capable de satisfaire, afin que, dans les cas où l'homme croit avoir des raisons d'être mécontent de lui-même, il n'en puisse pas moins trouver sa satisfaction dans le *moi idéal* qui s'est différencié du *moi* tout court. Nous avons établi en outre que, dans le délire

(1) *Op. cit.* p. 446.

d'auto-observation, il est possible de saisir sur le vif la décomposition de cette instance et de faire remonter ses origines aux influences des autorités, et avant tout à celle des parents. Mais nous n'avons pas oublié d'ajouter que la distance qui sépare ce *moi idéal* du *moi* réel varie d'un individu à l'autre, et que, chez beaucoup de personnes, cette différentiation au sein du *moi* n'a pas dépassé le degré qu'elle présente chez l'enfant (1). »

V

LA THÉRAPEUTIQUE PSYCHANALYTIQUE (2)

1. Coup d'œil rétrospectif

Si le lecteur veut, maintenant, jeter un regard en arrière, il pourra facilement dénombrer les éléments essentiels d'explication que la psychologie — ou la « métapsychologie » — de Freud met au service de sa psychopathologie. Ce sont :

A. Un jeu d'*éléments psychodynamiques* : 1) La tendance primitive à la « répétition », loi d'inertie, dont aucune vie (organique) ne se libère entièrement. 2) La tendance sexuelle (au sens large), ou la *libido*. Celle-ci se différencie : a) en *libido* narcissique ou autistique, qui peut être limitée à la jouissance égoïste du Moi étroitement individuel (narcissisme primitif) ou s'élargir, par « identifications » objectives, jusqu'à édifier, dans le Moi, l'Idéal du moi ; b) en *libido* hétéro-sexuelle (hétéro-érotisme).

B. Un *conflit affectif*, opposant l'Idéal du moi aux autres formes primitives, soit narcissiques, soit hétéro-sexuelles

---

(1) *Psychologie collective,* etc., p. 64-65.

(2) Notre but est d'exposer plutôt que de critiquer. Pour une appréciation médicale, accessible aux profanes, voir, parmi les travaux récents, ceux de Régis et Hesnard, Ch. Blondel, Laumonier, Pierre Janet et G. Dumas, mentionnés en tête de cet article — ou encore les *Problems in dynamic Psychology,* de J. T. Mc Curdy (Cambridge and New-York, 1923), dont le point de vue rejoint souvent celui de Rivers, *Instinct and the Inconscious* (Cambridge, 1920).

de la *libido*. Le conflit affectif est compliqué, dans ses manifestations, du fait de la « bipolarité » ou de l' « ambivalence » des sentiments élémentaires.

C. Un *refoulement* (dans l'inconscient) de la *libido* ou des tendances sexuelles, selon la mesure exacte où elles s'opposent au Moi idéal (qui est, rappelons-le, le vrai Moi social, le Moi adapté aux réalités ambiantes).

D. Des *prolongements* ou des *effets de ce refoulement*, c'est-à-dire, d'une part, la « censure » qui exclut de la préconscience et de la conscience les tendances condamnées par le Moi idéal, et, d'autre part, les contre-coups symboliques qu'ont néanmoins ces mêmes tendances, dans la préconscience et dans la conscience, soit à l'état de veille, soit pendant le sommeil.

Comment, avec les éléments que nous venons d'inventorier, Freud explique-t-il aujourd'hui l'origine spécifique des névroses, et en organise-t-il la cure ?

2. La signification du « symptôme » dans les névroses

Une fois ouverte la lutte intestine — inévitable — entre la *libido* sexuelle infantile et le Moi idéal, trois éventualités se présentent : 1° Le Moi idéal domine aisément la *libido*, c'est-à-dire adapte celle-ci, sans trop d'effort, à la réalité morale et sociale. Dans ce cas, la *libido* évolue, sans accident notable, vers la forme adulte et normale de l'instinct sexuel. 2° Le Moi idéal est débordé par la *libido* sexuelle : la tyrannie des « fixations » primitives (infantiles) de celle-ci s'impose définitivement à l'individu, qui n'évite la « névrose » qu'en tombant dans la « perversion » (voir ci-dessus, p. 594). 3° La *libido* sexuelle (anormale, infantile) et le Moi sont de puissance comparable. Si la *libido* est très exigeante et la répression proportionnellement vigoureuse, le conflit intérieur devient aigu, violent même. Cette exaspération ne se produit guère, il est vrai, durant les années d'enfance ; mais facilement, plus tard, à l'occasion de circonstances défavorables, le heurt mutuel des tendances dépassera la force de résistance de l'individu ; sa santé

physique ou sa raison seront menacées. Qu'arrive-t-il alors le plus souvent ?

D'instinct, l'humaine nature fuit une lutte aussi pénible et aussi dangereuse ; la nature a horreur de la peine. De même que, dans le rêve, la nécessité biologique de protéger le sommeil amène un compromis entre l'inconscient et la censure, de même, ici, l'exigence d'un certain bien-être minimum provoque automatiquement à l'établissement d'un compromis entre la *libido* réprimée et le Moi : l'instrument de ce compromis n'est autre que le *symptôme* névrotique ; il joue durablement, chez le névropathe, le même rôle d'exutoire affectif que joue transitoirement l'affabulation symbolique du rêve. Le symptôme exprime symboliquement, par « conversion » ou « substitution », soit la satisfaction d'un désir sexuel anormal, soit, en vertu de l' « ambivalence » affective, l'aversion (inefficace) du Moi supérieur pour l'objet de ce désir (1). Comme le rêve encore, le symptôme névrotique marque un retour à des états anciens de la *libido :* il fait revivre, sous un déguisement, quelque *mode* ou quelque *objet* (2) de la sexualité infantile ; Freud dira que la « régression » est la loi la plus générale de la symptomatologie des névroses (3).

Un exemple presque schématique — que nous emprunterons au professeur viennois — montrera tout à la fois le rôle secourable du symptôme névrotique et sa signification régressive. Une jeune fille souffrant de troubles nerveux déclare « ne pouvoir se marier tant qu'elle restera malade. Mais (observe Freud) nous avons tout lieu de soupçonner que c'est pour ne pas se marier... qu'elle est devenue

---

(1) On remarquera que l'opposition active à l'objet d'un désir indique la persistance de celui-ci et peut en assurer la survivance. Fixer dans un symptôme permanent le *veto* du Moi, c'est éterniser le désir même.

(2) Le véritable désir pathogène, toujours infantile, peut être dissimulé sous plusieurs couches de désirs secondaires, sexuels ou non, et ne livrer pas facilement son secret.

(3) Sur le processus de la régression dans le rêve, voir ci-dessus (N. R. Th., déc. 1925, p. 588) Cf. *Introduction...*, p. 353 et suiv.

malade (1). » Elle a éprouvé, en effet, vers l'époque de la puberté, « un attachement érotique à son père » : réveil momentané du vieux complexe d'Œdipe. Or, se marier, ce serait renoncer définitivement au père ; la jeune fille tombera malade pour éviter de devoir, en se mariant, rompre son attache secrète ; comme tant de névropathes, elle se complaira dans la maladie, qui lui fournit le moyen de caresser un désir réprimé, sans toutefois avoir conscience d'y céder.

La plupart des cas sont infiniment plus compliqués que celui-ci. Quelques-uns d'ailleurs, tels les cas de névrose traumatique, si bien observés durant la dernière guerre, ne s'expliquent pas suffisamment par les vicissitudes de la *libido*. Aucune névrose cependant, maintient Freud, ne demeure entièrement étrangère à l'étiologie sexuelle.

3. **Tableau étiologique des névroses**

Il serait tout à fait impossible d'entrer ici dans l'explication détaillée des symptômes névrotiques. Pour indiquer, du moins, dans quel sens s'orientent les théories psychiatriques de Freud, nous allons transcrire le tableau qu'il dresse aujourd'hui des causes de la névrose (2). On le comparerait utilement au tableau publié par lui en 1896 (voir ci-dessus, N. R. Th. 1925, p. 542).

Les conditions étiologiques, ou les causes, des névroses en général, comprennent essentiellement : 1° Un « événement accidentel » quelconque, provoquant un choc émotionnel, un « trauma », et déclanchant, en symptômes actuels, le mécanisme spécifique, encore latent, de la maladie. 2° Des « dispositions » antécédentes, provenant de « fixations » anciennes de la *libido ;* ces dispositions elles-mêmes ont une double origine : a) la « constitution sexuelle » native, dépendant sans doute, en partie, des événements de la préhistoire humaine (cf. ethnologie des

(1) *Introduction.*,, p. 284-285.
(2) Les mots guillemetés sont de Freud.

primitifs) ; b) le résidu inconscient des « événements de la vie infantile » du malade (1).

Les névroses se divisent en : « névroses actuelles », « névroses de transfert » (psychonévroses) et « névroses narcissiques », ces dernières détachées de la famille des psychoses.

Le groupe des névroses actuelles (*neurasthénie, hypocondrie, névrose anxieuse)* n'a pas bougé depuis le schéma de 1896 : et leur étiologie sexuelle, plus exclusivement somatique, demeure la même. Elles ne relèvent de la psychanalyse que par le symptôme de l' « angoisse » : l' « angoisse névrotique » s'expliquerait par régression à une phase excessivement précoce de la *libido* narcissique : à l'émoi même de la naissance, cette catastrophe où sombra le bien-être pelotonné du foetus ! (2)

Les névroses de transfert *(hystérie de conversion* — conversion en symptômes ; *hystérie d'angoisse ; névrose obsessionnelle)* sont ainsi dénommées parce que leur cure psychanalytique se termine par le phénomène du « transfert » affectif, dont nous dirons un mot plus loin. Elles constituent le terrain d'opération préféré des psychanalystes, car les mécanismes de régression, de substitution symbolique, d'oscillation ambivalente, etc. y présentent une incroyable richesse de combinaisons.

Le groupe des névroses narcissiques (« autistiques » dans la terminologie de l'École de Zürich) a été créé pour arracher le plus possible leur secret aux psychoses fonctionnelles *(démence précoce ; paranoïa,* avec délire des grandeurs, délire de persécution, etc. ; *mélancolies).* Ces névroses graves, ou ces psychoses, qui offrent toutes un repliement caractéristique du malade sur lui-même, auraient pour base une régression plus ou moins directe à des états infantiles d' « auto-érotisme », de « narcissisme ».

---

(1) *Introduction...*, p. 377.

(2) *Op. cit.* p. 448, et le chap. 25. — La « régression » est poussée plus loin encore dans les effarants « rêves utérins », devant lesquels ne recule pas l'intrépide conviction des freudistes.

4. La cure psychanalytique : « transfert » et « sublimation »

Si telles sont les causes profondes des névroses, la thérapeutique psychanalytique, qui prétend poursuivre le mal jusqu'en ses racines, voit sa tâche toute tracée. En définitive, le malade est livré à la tyrannie de forces aveugles, qui s'entrebattent en lui dans une zone obscure, où sa raison ni sa volonté ne pénètrent ; eh ! bien, ramenons adroitement l' « inconscient dans la conscience » ; et transformons ainsi « le conflit pathogène en un conflit normal, qui, d'une manière ou d'une autre, finira par être solutionné » (1).

Comment dévoiler le conflit latent, protégé — nous le savons — par un feutrage épais de symboles enchevêtrés et de conflits secondaires ?

Le malade, étendu sur une chaise-longue, seul avec son médecin, qui se tient un peu en arrière, est encouragé à exprimer sans réticence, à propos de son mal, de sa vie passée, de ses rêves, de ses dispositions actuelles, etc., tout ce qui lui vient en l'esprit — cela parût-il indiscret, absurde, odieux, obscène, ridicule... Le médecin, de son côté, est très attentif aux moindres indices : il surveille les jeux de physionomie, les tics, les petites hésitations ; discrètement, il fait insister sur les points qu'il juge intéressants ; sans violenter la liberté des évocations, il ne cesse de les diriger. Somme toute, il pratique, sur un mode libre, l'expérience des « associations », que nous avons décrite plus haut. Tôt ou tard, au cours des séances (pareil traitement peut durer des mois et même des années), le psychanalyste aura noté, chez son client, des « résistances » systématiques, c'est-à-dire une répugnance marquée à s'engager ou à demeurer sur certains terrains. Ces résistances, qui s'échelonnent depuis la simple inertie évocative jusqu'au refus délibéré de s'ouvrir ou même jusqu'à de véritables ruses pour dérouter l'investigation, sont très significatives, plus significatives peut-être que les confidences ; car elles trahissent les points précis où existe

(1) *Op. cit.* p. 453.

un « refoulement ». Avec un peu d'expérience et beaucoup de divination, le médecin arrive à mettre le doigt sur la plaie et à révéler au malade la raison vraie, le « complexe refoulé », qui déterminait chaque résistance. Peu à peu, les « complexes latents » les plus profonds viennent au jour ; le conflit inconscient se démasque. Le malade, par les yeux du médecin, commence à voir clair en lui-même. Approche-t-il de la guérison ?

Pas nécessairement. Distinguons plusieurs cas.

Il peut arriver — c'est le cas le plus favorable — que tous les complexes prochainement pathogènes finissent par émerger de l'inconscient, et que le malade, appréciant sous leur vrai jour les données du problème intime qui le travaille, réussisse désormais à les mettre en bon équillibre.

Mais les névroses dont les symptômes se résolvent aussi facilement ou bien étaient bénignes, ou bien ne sont point encore guéries à fond : l'inconscient apporte rarement autant de bonne grâce à se laisser supplanter par le conscient ; la seule lumière ne guérit pas les névroses. « Nous avions cru un moment, avoue Freud, que la chose était très simple, qu'il nous suffisait de découvrir l'inconscient et de le mettre pour ainsi dire sous les yeux du malade. Mais aujourd'hui nous savons que nous étions dans l'erreur (1). » On devine pourquoi : une névrose n'est pas, originairement, une méprise spéculative, mais un trouble de l'affectivité ; la cure exigera, en tout cas, un réajustement *affectif*.

Mais il y a plus, et ceci ne se pouvait prévoir en partant des prémisses théoriques de Freud : pour aboutir à ce réajustement affectif, le traitement psychanalytique doit, normalement, traverser une phase dite « de transfert », c'est-à-dire une phase de concentration « de toute la *libido* et de toute la résistance à la *libido*... dans la seule attitude (du malade) à l'égard du médecin (2). »

« Pour dissoudre les symptômes (névrotiques), écrit Freud, il faut remonter à leurs origines, réveiller le conflit

(1) *Op. cit.* p. 455.
(2) *Op. cit.* p. 474.

qui leur a donné naissance et orienter ce conflit vers une autre solution, en mettant en œuvre des facteurs qui, à l'époque où sont nés les symptômes, n'étaient pas à la disposition du malade. Cette revision du processus qui avait abouti au refoulement ne peut être opérée qu'en partie en suivant les traces qu'il a laissées. La partie décisive du travail consiste, en partant de l'attitude à l'égard du médecin, en partant du « transfert », à créer de nouvelles éditions des anciens conflits, de façon à ce que le malade s'y comporte comme il s'était comporté dans ces derniers, mais en mettant cette fois en œuvre toutes ses forces psychiques disponibles, pour aboutir à une solution différente. Le transfert devient ainsi le champ de bataille sur lequel doivent se heurter toutes les forces en lutte (1). »

A la page suivante, Freud s'exprime plus clairement : « Le travail thérapeutique se laisse donc décomposer en deux phases : dans la première, toute la libido se détache des symptômes pour se fixer et se concentrer sur les transferts [*in casu :* les transferts au médecin] ; dans la deuxième, la lutte se livre autour de ce nouvel objet dont on finit par libérer la libido (2). »

Voici, croyons-nous, la pensée exacte du psychiatre viennois. A mesure que le psychanalyste découvre et dissout les résistances du patient, le « potentiel émotif » dévoyé, l'*Affekt* anormalement retenu par les « complexes » refoulés, adhère moins à ceux-ci ; dans la même mesure, l'*Affekt* cesse d'être attiré fatalement sur les symptômes névrotiques, qui n'ont d'intérêt que comme symboles substitutifs des « complexes » prohibés. Ceux-ci perdant leur valeur émotionnelle, les symptômes morbides perdent leur raison d'être. La maladie peut continuer automatiquement, par vitesse acquise ; mais à y bien regarder, l'*Affekt* est déjà virtuellement libéré de ses attaches morbides et le patient, en mal d'affectivité, est pour ainsi dire revenu à la croisée des chemins : il peut réengager son *Affekt* dans les voies

(1) *Op. cit.* p. 474.
(2) *Op. cit.* p. 475.

anciennes ; il peut aussi l'orienter ailleurs et lui procurer des « fixations » nouvelles. Dans ce dernier cas, on dit que le malade *transfère* la somme d'*Affekt* devenue disponible.

C'est ici, selon Freud, que le rôle personnel du médecin devient prépondérant : il se trouve là, tout à point, pour recueillir une affectivité sans emploi ; qu'il le veuille ou non, il est de plus en plus, de la part de son client, l'objet d'un attachement ou d'une hostilité anormales, décharge de tout un passé morbide. Une nouvelle névrose — une « névrose artificielle » — s'est substituée à la première : immense avantage, car cette fois, tout est clair, et le médecin tient fortement la barre. S'il n'est pas trop maladroit, il parviendra bientôt à sortir lui-même de la scène et à remettre la *libido* du malade dans la voie normale : la « maladie du transfert » aura été la dernière étape vers la guérison (1).

La cure psychanalytique n'est donc possible que grâce à l'état de dépendance affective et de haute suggestibilité où le transfert établit le malade vis-à-vis du médecin. Aussi échoue-t-elle sur les patients qui ne possèdent que peu ou point la faculté de transfert, c'est-à-dire sur les paranoïques, les mélancoliques, les déments précoces ou schizophrènes, bref sur les malades « atteints de névrose narcissique. Ils repoussent le médecin, non avec hostilité, mais avec indifférence. C'est pourquoi ils ne sont pas accessibles à son influence (2) .»

Revenons au cas des psychonévroses, ou des « névroses de transfert », qui se prêtent mieux au traitement psychanalytique.

---

(1) Le phénomène du transfert permet d'achever la cure d'un malade sans avoir acquis la connaissance certaine des « complexes » réellement vécus par lui durant son enfance. Souvent même les prétendus souvenirs infantiles des hystériques sont, Freud en convient, de pure imagination. Mais cette incertitude n'intéresse pas le traitement, l'essentiel étant, au point de vue thérapeutique, que la *libido* se détache des symptômes en se concentrant sur le médecin. — Il ne faut donc pas s'exagérer les renseignements que la psychanalyse pourra tirer des névroses pour l'histoire de la sexualité infantile.

(2) *Introduction..*, p. 467. Cf. 457.

Comment le médecin, objet du transfert affectif, pourra-t-il restaurer, chez son client, l'harmonie du Moi et de la *libido* sexuelle? Parfois, simplement, en lui faisant reconnaître la nature infantile et le caractère déraisonnable de son attachement : c'est, substituée à l'ancien refoulement, la « condamnation » prudente et sereine de la *libido* désordonnée. Parfois, au contraire, il faudra orienter la *libido* vers des satisfactions sexuelles positives et normales. Donnons acte à Freud qu'il ne s'agit en aucun cas de conseiller au malade « de vivre jusqu'au bout sa vie sexuelle », fût-ce pour cette raison que l'on risquerait ainsi de créer un nouveau refoulement, le refoulement des « tendances ascétiques » — qui existent chez tout névrosé comme un des termes du conflit dont il souffre (1). Parfois — et ce sera la solution la meilleure — la *libido* sexuelle, détachée des symptômes, détachée de la personne du médecin, pourra être détournée sur des fins plus hautes et plus universelles : science, art, religion, bien social, politique, etc. Cette transfiguration de la *libido* par fixation sur des objets nobles, est appelée par Freud la « sublimation ». L'emploi de la sublimation n'est pas borné au traitement des névroses : elle fait la base des théories freudiennes de l'éducation, où revient perpétuellement, sous une forme ou sous une autre, le leit motiv : « sublimer (les instincts) au lieu de (les) refouler ».

Psychologiquement parlant, en quoi consiste cette sublimation? Freud n'en indique pas explicitement le mécanisme ; mais il en fonde évidemment la possibilité sur la mobilité essentielle qu'il attribue à l'*Affekt* ou à la *libido* : la sublimation rentre dans la catégorie des transferts. La *libido* est donc conçue, une fois de plus, comme une sorte de masse de manœuvre, captée dès l'enfance par les instincts primitifs, enlisée dans des habitudes précoces, mais, de soi, toujours susceptible d'être mobilisée et portée vers des objectifs nouveaux, absolument quelconques : personnes, choses, abstractions, etc. D'autre part, les « identifications » narcissiques, pour autant qu'elles édi-

(1) *Op. cit.* p. 451.

fient l'Idéal du Moi, ne demeurent certes pas étrangères aux voies et moyens de la sublimation. Mais Freud n'a point encore, que nous sachions, élaboré une théorie d'ensemble des rapports curieux, passablement quintessenciés, que ses derniers ouvrages font entrevoir entre l'appétit de la jouissance et l'amour du bien idéal.

Allons-nous donc revenir, par le biais de la psychanalyse, aux antiques « apories » sur l'hédonisme et l'eudémonisme, ou bien aux « questions » scolastiques les plus subtiles sur l'amour de concupiscence et l'amour de bienveillance? Freud n'aurait-il pas terminé son évolution doctrinale? De la « *libido* infantile » au « pur amour », ... *it is a long way*, et le thème ne manquerait pas de piquant.

En fait, nous possédons sur ce thème quelques variations dues à l'École psychanalytique de Zürich, séparée, depuis 1913, du groupe orthodoxe viennois. Pour le Dr Maeder, par exemple, la *libido* initiale — « élan vital », plus riche que la *libido* sexuelle de Freud — contient déjà, à côté de l'attrait hédonique, un principe d' « orientation » vers l'« idéalisation » croissante des objets aimés. Voici comment est décrite la troisième phase du développement ascendant de l'élan vital, phase supérieure, « qui se déroule sur le plan *spirituel,* alors que la deuxième phase appartenait au plan psychologique et la première au plan physiologique... Dans la phase spirituelle, le *moi* individuel subit une transformation radicale, en ce sens qu'il se sacrifie comme unité indépendante, autonome, pour entrer dans une *organisation supraindividuelle* et prendre part à une nouvelle forme supérieure de la vie ; après le corps l'âme, après l'âme l'Esprit... Cette dernière forme de l'intégration consiste à élever l'âme au dessus d'elle-même, à lui faire rompre jusqu'à un certain point les liens qui l'immobilisaient, à la rendre libre. Et c'est en effet le *sacrifice du moi*... qui fait naître la vraie liberté, *la liberté intérieure*, attribut de l'Esprit (1). »

La « sublimation » de la *libido* aboutissant au « sacrifice

(1) Dr A. Maeder. *Guérison et évolution dans la vie de l'âme.* Zürich, 1918, p. 51.

de soi » ! Sommes-nous encore sur la terre ferme du freudisme ? Nous n'oserions l'affirmer ; d'autant moins que Freud, comme médecin et comme psychologue, a toujours témoigné une vive antipathie pour ce genre de rêveries métaphysiques. Et pourtant, l'*Eros* des psychanalystes viennois doit, lui aussi, pouvoir engendrer le renoncement le plus sublime ; sinon, il ne mérite pas cet ample nom d' « amour » que Freud tient à lui conserver. Si l'on nous permet d'émettre une opinion, que nous n'avons pas l'espace de justifier, nous dirions volontiers que le professeur Freud, par ses théories du transfert et de la sublimation, des identifications objectives et de l'Idéal du moi, n'a élargi sa conception de la *libido* (qui avait bien besoin d'un peu d'air) qu'en y introduisant du même coup un principe antagoniste de l'hédonisme sexuel ; entraîné par sa sincérité de chercheur, il a ruiné virtuellement et peut-être « inconsciemment », de sa propre main, le « sexualisme » vulgaire de la *libido,* pour exalter, en celle-ci, l'aptitude radicale au *don de soi :* on ne peut vraiment que l'en féliciter, dût-il goûter peu cette louange.

VI

LES APPLICATIONS EXTRAMÉDICALES DU FREUDISME (1)

Le freudisme est essentiellement une psychologie de l'inconscient. Sous cet angle partiel, il devait envisager les névroses, aussi bien que les activités psychologiques normales, comme des cas particuliers d'un même mécanisme : « L'homme sain est... un névrotique en puissance, mais le rêve semble le seul symptôme qu'il soit capable de for-

(1) Voir à ce sujet, outre les ouvrages de Régis et Hesnard, de Ch. Blondel et de Laumonier, cités plus haut, l'article de Freud : *L'intérêt de la Psychanatyse. I. Son intérêt pour la psychologie. II. Son intérêt pour les sciences non psychologiques.* (Scientia, 1916, fasc. 5 et 6). — Pour donner une idée complète du mouvement psychanalytique (nous

mer... La différence entre la santé nerveuse et la névrose n'est... qu'une différence portant sur la vie pratique et dépend du degré de jouissance et d'activité dont la personne est encore capable... Il s'agit donc d'une différence d'ordre quantitatif et non qualitatif (1). »

Parcourons rapidement le terrain immense que la psychanalyse — cette « métapsychologie » (2) — revendique pour sien en dehors même du domaine proprement médical.

1. Psychologie différentielle

On a désigné de ce nom l'application des lois de la psychologie générale aux diverses expressions synthétiques de l'activité humaine ; la psychologie différentielle — ou la « psychologie des différences individuelles » — manie donc, non seulement des *fonctions* ou des *formes* innées, mais des *groupements fonctionnels* acquis et des *contenus*.

Or, justement, la psychanalyse, à la différence de la

---

n'avons pas cette prétention) il faudrait dépouiller une « littérature » considérable, comprenant, non seulement des livres et des brochures, mais d'innombrables articles de Revues publiés en divers périodiques psychologiques ou médicaux, et aussi dans des recueils spécialement consacrés à la psychanalyse, p. ex. *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Bleuler et Freud), Leipzig-Wien, depuis 1909. — *Zentralblatt für Psychoanalyse* (Freud ; à partir du vol. III, W. Stekel). Wiesbaden, depuis 1910. — *Imago* (Freud). Wien, depuis 1912. — *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* (Freud). Leipzig-Wien, depuis 1913. — *Psychoanalytical Review* (White and Jelliffe). New-York, depuis 1913. — *Psychologische Abhandlungen* (Jung et école de Zürich), depuis 1914. — On peut se faire quelque idée de la production psychanalytique par le *Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse in den Jahren 1914-1919* (Internat. psychan. Verlag, 1921). L'« International psychoanalytical Association » a pour organe officiel *The international Journal of Psycho-Analysis* (London), dirigé par S. Freud et E. Jones. — Le « Congrès psychanalytique international », groupant les sociétés régionales de psychanalyse, vient de tenir sa 9e réunion, en septembre 1925, à Bad Homburg, en Allemagne : les comptes-rendus de ces Congrès donnent l'impression d'une extension continue du mouvement inauguré par Freud.

(1) *Introduction...*, p. 477.

(2) Cf. Hitschmann, *Die Neurosenlehre Freud's*. Leipzig, 1913.

psychologie ordinaire, n'isole pas les fonctions psychologiques communes, des *contenus primitifs* où s'amorce et commence de se nuancer la vie personnelle. Pour estimer l'évolution concrète d'un esprit, il n'est pas indifférent, dit-elle, qu'il soit entré dans le courant psychosocial sous le signe de Narcisse ou sous le signe d'Œdipe, ou sous l'influence prépondérante d'une des constellations secondaires de l'œdipisme ou du narcissisme. Inappréciable trouvaille, n'est-ce pas, que cette simple remarque ! Elle donne une base scientifique à la psychologie individuelle. Là où le menu peuple des psychologues en est encore à collectionner et à classer le moins mal possible des faits irréductiblement complexes, le psychanalyste aborde avec assurance l'explication causale : devant les portes closes d'une psychologie vécue, et rebelle à la généralisation scientifique, il récite la rhapsodie des premiers exploits de la *libido* comme on prononcerait un « Sésame, ouvre-toi ». Et quelles révélations n'a-t-il pas à nous faire ! Les formes les plus variées de l'amour normal — et de l'autre — il en connaît les racines lointaines (Freud, *passim ;* Wittels, 1909, 1912) ; — il sait pourquoi les femmes se répartissent entre un type « maternel » et un type « sexuel » (Freud, 1905 ; Maeder, 1910) ; — il lit, comme à livre ouvert, dans les phases « libidineuses » que traverse le nourrisson, les origines les plus secrètes du caractère de l'adulte (Freud, 1908) ; — il remonte aux sources infantiles du génie (Freud, 1909, 1910), à celles de la criminalité sexuelle (Wulffen, 1910) ou du parricide (Storfer, 1910 ; Freud, 1920, 1921) ; — son œil discerne, jusque dans les petites passions de l'homme fait, dans la passion du boire et du manger, dans la manie de fumer, de mâchonner un bout de crayon, les stigmates d'un « autoérotisme » primitif, boulimique ou suçotant (Freud, 1904) ; — il dénonce les attaches érotiques de la sympathie et de l'antipathie, du « rapport » hypnotique et de la suggestion (Freud, 1917, 1921, 1923) ; il recueille même, dans les

procédés symboliques du rêve, les éléments d'une théorie du comique (1).

2. Religion, Art, Philosophie

Parmi les terriens que nous sommes, il en est — paraît-il — qui se plaisent à vivre dans la lune. Freud les appelle des « introvertis ». Ceux-ci, qu'il ne faut pas confondre avec les « introvertis » de Jung et de l'École de Zürich, se distinguent par la propriété de détourner leur *libido* des satisfactions réelles, pour la reporter toute sur les bulles irisées de l'imagination : ils conjuguent le verbe « sublimer » selon les trois modes de la religion, de l'art et de la philosophie.

C'est surtout dans « Totem et Tabou » (1920) et dans « Psychologie collective et analyse du Moi » (1921) (2) qu'on cherchera l'exposé de la *psychologie religieuse* de Freud. Elle s'attache avec prédilection aux origines brumeuses du sentiment religieux, retrouvées à la fois, au point de vue ethnologique, dans les conceptions totémiques des primitifs, et, au point de vue individuel, dans les « complexes parentaux » du jeune enfant («complexe d'Œdipe » et « complexe du père »). L'arrière-fond de cette psychologie religieuse est une histoire de sauvages : la terrifique histoire du « Père », chef de horde, despotique et jaloux, admiré, révéré, redouté, puis tué et mangé par ses fils, lesquels ensuite, pris de remords, l'idéalisent, le divinisent, l'honorent symboliquement dans le « totem » qui perpétue son souvenir, et enfin — saluons la naissance de la morale — mettent en interdit (rendent « tabou ») l'objet des désirs

---

(1) S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten*. Leipzig-Wien, 1905. — Adler, le dissident viennois, a publié une *Praxis und Theorie der Individualpsychologie* (1920), et Jung, à Zürich, une étude sur les *Psychologische Typen* (1921).

(2) Ces livres reprennent et développent un fonds d'idées déjà présentées dans trois ou quatre mémoires de la revue *Imago* (1912-1913). — Voir aussi, pour l'École de Zürich, Jung : divers travaux et *Psychologie de l'inconscient*. Zürich, 1919.

incestueux, causes premières de l'effroyable drame familial. Mis en goût par ce roman préhistorique, inspiré de Frazer, Freud en vient, à travers une cascade d'analogies superficielles et de substitutions audacieuses, à interpréter comme autant d'échos de l'œdipisme initial de l'humanité, non seulement quelques contes barbares, ou le mythe d'Attis et de Cybèle, ou la légende de Mithra, mais le sacrifice du Christ sur la croix et la communion eucharistique. Les ethnologues sérieux ne se sont guère montrés accueillants pour ces fantaisies.

A côté de l'aspect moral et rituel, la religion présente un aspect plus spécialement mystique, où triomphe le procédé de sublimation par « introversion ». Ici aussi, les travaux qui se réclament de la psychanalyse commencent à se multiplier. Quelques phénomènes semblent attirer davantage l'attention : la *conversion* (1) ; les *états mystiques,* élevant leur bénéficiaire au moins jusqu'à une certaine « conscience cosmique » (2) ; enfin, l'« *érotomanie* », réelle ou supposée, de personnages appelés à tort ou à raison mystiques (3). En dehors de ces thèmes, mentionnons surtout des travaux sur la symbolique du mysticisme (4) et quelques biographies

---

(1) Récemment, le professeur Sante de Sanctis (Rome), dans son ouvrage *La conversione religiosa. Studio-biopsicologico* (Bologna, 1924), a utilisé assez largement les théories psychanalytiques de la sublimation. Sur ce sujet, et sur plusieurs autres points concernant la psychanalyse, voir la brochure intéressante et judicieuse du P. F. M. Gaetani S. J., *La psicanalisi* (Rome, 1925), surtout p. 50 et suiv.

(2) Par ex. Morel, *Essai sur l'introversion mystique.* Genève, 1918 — ou la brochure de Maeder, *Guérison et évolution dans la vie de l'âme.* Zürich, 1918.

(3) A cet égard, et bien que l'auteur ne fût pas lui-même « psychanalyste », le mémoire de Flournoy : *Une mystique moderne* (*Arch. de Psychologie*, XV, Genève 1915) a été fort exploité. — Le thème de l' « érotomanie » mystique avait été mis à la mode par des auteurs indépendants de Freud, entre autres par Leuba (1902) ; il fut repris, aux États-Unis, par Leuba lui-même (1924), par Schroeder (1907, 1913), Cohen et d'autres. On sait que les psychologues catholiques ne sont pas seuls à trouver cette thèse insoutenable, surtout dans sa teneur générale.

(4) Par ex. H. Silberer, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik.* Wien-

psychanalytiques, par exemple celle du piétiste Zinzendorf (Pfister, 1908, 1910) ou de l'illuminé Swedenborg (Hitschmann), celle de S. François d'Assise (Riklin, 1914) ou de S. Augustin (Achelis, 1921), etc. (1).

Pour Freud et ses disciples, toute mysticité dérive, par sublimation, des inévitables « complexes » sexuels primitifs : le mysticisme religieux, bien que s'entourant de précautions ascétiques contre la *libido,* ouvrirait à celle-ci un ordre de satisfactions « imaginatives » très épurées dans leur objet, sinon toujours dans leur mode psycho-physiologique.

Les *artistes* forment un second groupe d' « introvertis ». Eux aussi, en tant qu'artistes, « subliment » la *libido*. Leur tempérament esthétique, enraciné dans le complexe général d'Œdipe, en refléterait principalement les aspects « maternels » (2), et garderait en outre une forte propension « autistique » ou « narcissique ». Sur cette trame banale, que nous connaissons, le freudisme brode une psychologie de l'art dépourvue, hélas, de grâce légère. Malgré tout, on peut trouver la psychanalyse moins déplacée sur le Parnasse que sur le Calvaire ou le Thabor.

Les travaux publiés sont, ici, particulièrement abondants. Répartissons-les en trois classes : D'abord, des exposés généraux, par exemple l'article de Freud sur l'inspiration poétique (*Der Dichter und das Phantasieren,* 1908), ou bien

---

Leipzig, 1914. (Le mot « mystique » y est pris dans un sens extrêmement étendu).

(1) W. Achelis. *Die Deutung Augustins, Bischofs von Hippo,* 1921. Les étranges conceptions développées dans cet ouvrage ont la prétention d'éclairer, à travers la psychologie personnelle de S. Augustin, l'histoire même du développement dogmatique dans le christianisme. — M. R. H. Thouless, dans son livre très pondéré (d'inspiration anglicane) *An introduction to the Psychology of Religion* (Cambridge, 1924), a cru devoir, en plusieurs chapitres, tenir compte des idées freudiennes sur les origines psychologiques du sentiment religieux. La tentative vaut d'être notée comme un signe des temps. — Signalons aussi, du côté anglican, des essais assez timides d'utilisation « pastorale » de la psychanalyse ; p. ex. un article curieux de L. Dewar, B. D. (*Psychology and the confessional,* dans Theology, XI. nov. 1925, p. 263-275).

(2) S. Freud, *Totem et tabou.* Trad. franç., p. 215.

les ouvrages de Rank (*Der Künstler. Ansätze zur Sexualpsychologie*, 1907), de Stekel (*Dichtung und Neurose,* 1908), de Reik (*Dichtung und Psychanalyse,* 1912), etc. En second lieu, des études monographiques d'artistes ou d'écrivains : p. ex., Léonard de Vinci (Freud, 1910), G. Segantini (Abraham, 1909), F. Hodler (Maeder, 1916), Kleist (Sadger, 1908), Gogol (Kaus, 1912), K. Spitteler (Sachs, 1913). Enfin des interprétations d'œuvres, choisies presque toutes dans la littérature d'imagination : le genre est suffisamment caractérisé par ce titre d'un livre de O. Rank (*Der Inzestmotiv in Dichtung und Sage*, 1912) ; nous citons au hasard, parmi les œuvres qui subirent le « traitement psychanalytique » : quelques opéras de Wagner : *Lohengrin* (Rank, 1911), *Parsifal*, la *Tétralogie* (Mensendieck) ; — *Hamlet* de Shakespeare (Jones, 1910) ; — le thème du « choix de la cassette », dans le *Marchand de Venise* du grand dramaturge anglais (Freud, 1913) ; — la *Tentation de S. Antoine,* de Flaubert (Reik, 1912) ; la *Gradiva* de W. Jensen (Freud, 1908) ; — la *Salomé* d'O. Wilde (Coisat, 1914) ; — ou bien, parmi les peintures, *Le rêve du prisonnier* de Moritz v. Schwind (Freud, 1900) et la *Cruche cassée* de Greuze (Stoker, 1921), etc.

Dans le triptyque freudien des « introvertis », les *philosophes* ou les métaphysiciens peuplent le troisième compartiment. Non moins que les précédents, ils refoulent et « subliment » leur *libido,* ils se complaisent dans le rêve intérieur qu'elle alimente, et enfin projettent celui-ci sur le monde du dehors. Le Dr Laumonier (1) résume l'idée freudienne de la « philosophie » en deux phrases gravement balancées, qui deviennent délicieuses dès que l'on y glisse un rien d'impalpable ironie : « La libido du *moi* [chez les métaphysiciens] projète dans le monde extérieur, non plus des formes plastiques [comme font les artistes], mais des abstractions,... auxquelles le *moi* donne une réalité objective, de telle sorte que le monde se trouve construit d'après la pensée intérieure détachée du contingent et du positif. A

(1) *Le Freudisme.* Exposé et critique. Paris 1925, p. 111.

ce travail de la pensée et de l'imagination peuvent participer non seulement une certaine logique, mais aussi des données exactes capables de fournir un point de départ à la conception artificielle, rapprochant ainsi la métaphysique du délire d'interprétation et de la démence paranoïde, dont les constructions ne sont pas parfois sans analogie avec celles de certains systèmes philosophiques. »

Que les philosophes se rassurent : pour eux, l'invasion psychanalytique n'est point encore menaçante. Outre des généralités de Freud, dans « Totem et tabou » et des considérations plutôt psychologiques de Ferenczi sur « les degrés d'évolution du sens de la réalité » (1913, 1916), on ne signale guère qu'une étude sur Platon (Winterstein) et une autre sur Schopenhauer (Hitschmann). A quand la psychanalyse d'un Spinoza ou d'un Hegel ?

3. **Psychologie collective**

Le freudisme s'intéresse de plus en plus aux aspects sociaux de la psychologie. Déjà l'analyse des contenus symboliques du rêve et des névroses empruntait quelques éléments à une sémantique universelle, où la linguistique comparée rejoignait la mythologie comparée et l'anthropologie comparée. D'autre part, les premières différentiations de la *libido* (le « complexe d'Œdipe », etc.) dépendent essentiellement du milieu familial, « cellule sociale » ; l'intervention de la censure est un fait éminemment social dans ses causes et ses résultats ; les sublimations, qu'elles soient du type narcissique ou du type altruiste, ont supposé ou développent des relations plus ou moins étendues avec l'entourage et présentent donc toujours des caractères sociaux ; on pourrait même dire que la meilleure originalité de la psychologie freudienne, c'est de ne point séparer le psychisme individuel d'un psychisme social élémentaire.

Sous ce rapport, le livre de Freud : *La psychologie collective et l'analyse du Moi* (1921. Trad. franç. 1924), bien que ce ne soit encore qu'une esquisse, apporte un complément nécessaire à ses travaux antérieurs. Nous avons dit

comment les processus d' « identification » sont rattachés par lui au narcissisme : ils deviennent le germe de l'unité multiple des liens sociaux — soit dans la société en général, soit dans des sociétés limitées, comme l'armée ou l'Église. A côté d'un petit jeu de concepts, qui n'explique peut-être pas grand chose, Freud présente là quelques idées intéressantes. Mais pourquoi provoquer les mauvais plaisants en parlant de « la structure libidineuse de l'armée » (1) ?

Concernant la mythologie, les légendes primitives et le folklore, les travaux des psychanalystes sont fort nombreux, ingénieux et instructifs parfois, souvent bien extravagants. Dans le défilé des auteurs figureraient d'abord : Freud en personne, dissertant sur le mythe d'Œdipe *(Traumdeutung,* 1900, et ailleurs) ; K. Abraham, sur le mythe et le rêve (1909) ; Jung, sur le développement symbolique de la *libido* (1911) ; Maeder, sur la symbolique comparée des « légendes, contes, usages et rêves » ; Lorenz, sur le « motif des Titans » (1913) ; enfin et surtout, Rank, qui, depuis son étude sur « le mythe de la naissance des héros » (1909), se plaît à habiter le royaume de la fable.

Le problème, plus prochain, des « caractères nationaux » fut traité — aux dépens de quelques originalités d'outre-Atlantique et d'outre-Manche — par deux psychanalystes de marque, Jung et Maeder : parfois on ne sait trop s'ils entendirent faire œuvre de savants ou de caricaturistes.

4. Morale et éducation

Le point de vue médical freudien est évidemment trop incomplet pour fonder une éthique. Si l'on interrogeait Freud sur l'origine historique des préceptes moraux, il la rapporterait probablement aux seules influences sociales (largement comprises) ; exclurait-il par là l'hypothèse de normes et de sanctions d'un ordre transcendant ? nous croirions plutôt qu'il refuserait d'envisager l'aspect métaphy-

(1) *Op. cit.* p. 42. La note explicative du traducteur — dont on comprend l'embarras — était bien nécessaire ; elle reste insuffisante.

sique du problème, pour réserver son attention à l'aspect psychologique et technique. A ce point de vue limité — qui est celui du naturalisme — une règle unique s'impose à toute discipline intérieure : respecter la valeur biologique et la destination naturelle des instincts. Règle qui vaudra, en pratique, ce que vaut l'idée que l'on professe sur la nature et les exigences légitimes de nos tendances natives. A cet égard, une certaine diversité règne parmi les psychanalystes : Freud, Ferenczi, Jones ne pensent pas exactement comme pensait Adler, le premier dissident de l'École viennoise ; ni comme pensent, en Suisse, le pasteur Pfister, ou Jung, ou Maeder et Bircher ; ni comme pensent plusieurs psychanalystes anglo-américains ; moins encore comme pense un groupe de psychologues et pédagogues genevois, dont l'attitude, devant les méthodes psychanalytiques, est à la fois indépendante et bienveillante.

Pour les freudiens orthodoxes, qui bornent leur horizon aux évolutions de la *libido,* la seule partie de la morale intéressant directement la psychanalyse est la morale sexuelle, c'est-à-dire celle qui trace, au double point de vue individuel et collectif, les règles de l'orientation positive, de la répression prudente, de l'usage normal et, éventuellement, de la sublimation des tendances sexuelles. De cette morale hygiénique et sociale, dépourvue d'un principe d'obligation et très incomplète dans son objet, il n'existe que des fragments, dispersés à travers les grands ouvrages de Freud ou dans quelques livres et articles spéciaux, dont la préoccupation dominante ressort des titres mêmes : *Zur sexuellen Aufklärung der Kinder* (Freud, 1907) ; ou bien *Die « kulturelle » Sexualmoral und die moderne Nervosität* (Freud, 1908) ; *Das sexuelle Problem in der Erziehung* (Adler, 1905) ; *Sexualpädagogik und Sexualabstinenz* (Körber, 1911) ; *Aus dem Seelenleben des Kindes* (Hug-Hellmuth, 1913) ; *Heilen und Bilden* (Adler et Furtmüller, 1914), etc.

On le voit, il n'y a pas de démarcation bien nette entre la morale freudienne, — à peine existante comme morale théorique — et les problèmes techniques de l'*éducation* (ou de la rééducation, dans les névroses). Mieux qu'une éthique

freudienne, il est possible de définir une pédagogie freudienne. L'expression la plus développée en a été donnée par M. Pfister, pasteur à Zürich, dans une série de conférences faites en 1916, et réunies en volume sous le titre : *La psychanalyse au service des éducateurs* (1) : c'est le freudisme dans ce qu'il a d'essentiel, mais exprimé en termes plus décents, un peu corrigé de l'obsession du sexuel, et dégagé de l'atmosphère naturaliste assez épaisse qui entoure les œuvres du médecin viennois (2). De cet essai — bien optimiste ! — d'adaptation chrétienne de la psychanalyse, on peut rapprocher, quant au respect de la morale commune, le livre plus populaire, plus terre-à-terre aussi, mais anodin, d'un auteur américain, J. Ralph (3) : freudisme atténué, réduit à une collection de recettes psychologiques, moins neuves pour le fond que par les étiquettes dont on les décore.

Dûment filtrée, la pédagogie de Freud a trouvé un accueil sympathique dans plusieurs milieux non inféodés à la psychanalyse officielle, p. ex., à Genève, chez T. Flournoy, chez les professeurs E. Claparède, C. Baudoin, P. Bovet ; aux États-Unis, chez Stanley-Hall et d'autres. Par contre, des pédagogues éminents, éloignés de l'idéal chrétien, comme W. Stern (4), ou protestants croyants

(1) Trad. franç. de P. Bovet. Berne, 1921. Voir aussi : O. Pfister, *Die psychanalytische Methode.* Munich, 1913, et *Au vieil Évangile par un chemin nouveau. La psychanalyse au service de la cure d'âme.* Trad. P. Bovet. Berne, 1920.

(2) Plusieurs auteurs catholiques ont émis sur la pédagogie de Pfister une appréciation sévère. P. ex. J. Lindworsky S. J., *Die Psychanalyse, eine neue Erziehungsmethode.* Stimmen der Zeit, vol. 90, 1915. — L. Bopp. *Moderne Psychanalyse, katholische Beichte und Paedagogik,* 1923. (Voir une intéressante adaptation néerlandaise de ce livre, publiée sous le titre « *Psycho-Analyse en kath. Opvoedkunde* », par F. Van Goethem, avec Préface du Prof. A. Michotte. Louvain, 1924). N. B. Au point de vue catholique, ce ne sont pas seulement quelques exagérations psychanalytiques de Pfister qui appellent des réserves, mais aussi ses préjugés protestants.

(3) J. Ralph. *Connais-toi par la psychanalyse.* Trad. franç., Paris, 1924.

(4) *Die Anwendung der Psychanalyse auf Kindheit und Jugend.* (Zeitschrift für angewandte Psychologie, VIII, 1914).

comme W. F. Foerster (1), se montrèrent infiniment moins favorables à la « psychanalyse éducative », ou « pédanalyse », dont les risques psychologiques et moraux pour l'enfant les effraient à bon droit. Freud eût-il théoriquement raison dans sa conception de la *libido* infantile, que l'on frémirait encore à la pensée qu'un primaire quelconque, bien intentionné, mais l'imagination farcie de « complexes incestueux » ou « narcissiques », s'avisât, pour en retrouver la trace présumée, de déplier sans délicatesse l'âme des petits (2).

CONCLUSIONS

En définitive, quel jugement porter sur la psychanalyse de Freud ? demanderont plusieurs de nos lecteurs. Ce n'est point à nous à le leur dicter. En plus d'un point, les lois strictes de la morale spiritualiste et les hautes convenances de la modestie chrétienne trancheront indubitablement, pour eux et pour nous, la question. Ailleurs, une certaine divergence d'appréciations reste possible, non seulement entre honnêtes gens, mais entre bons chrétiens : la raison en est surtout qu'il y a plusieurs manières d'entendre la doctrine et la pratique de la psychanalyse.

1. Le freudisme pris intégralement — fond, forme et *ton* — c'est-à-dire considéré, non seulement dans ses éléments doctrinaux sévèrement définis, mais aussi dans le contexte imaginatif et affectif qui leur prête, aux yeux de beaucoup,

---

(1) *Psychoanalyse und Paedagogik* (Oesterreich. Rundschau, XXXV, 2. Cité par Lindworsky, *loc. cit.*)

(2) Le danger et l'inconvenance d'une exploration des « complexes sexuels », chez les enfants, sont évidents : la « pédanalyse » (entendue au sens freudien) ne peut être tolérable que pratiquée avec un tact parfait, dans des cas exceptionnels, pathologiques. Nous avouons que l'expression extrêmement modérée que nous donnons ici à notre réprobation ne serait plus de mise si nous avions en vue certains malfaiteurs odieux, prétendus éducateurs, dont les aberrations « panérotiques », renouvelées du paganisme grec, cherchent volontiers un appui dans le freudisme.

l'attrait d'une nouveauté perverse, ce freudisme-là nous paraît incontestablement un faux-pas psychologique et une erreur pernicieuse. Bien qu'il n'affiche aucun *credo* philosophique, son inspiration pratique est celle de l'évolutionnisme matérialiste. S'il ne vise point à l'immoralisme sexuel, mais à une sexualité normalement développée (1), il est, en fait, redevable d'une part trop grande de son succès à la connivence des bas instincts et des curiosités malsaines. Devant ce reproche, certains psychanalystes — que nous croyons sincères autant que le maître viennois lui-même — crient à la calomnie, ou du moins au malentendu. Hélas, Freud, et surtout quelques-uns de ses disciples, par leur manie de froisser les pudeurs les plus légitimes (ce qui est tout autre chose que d'ignorer délibérément les pruderies), par leur abus systématique des métaphores et des allusions empruntées à la sphère « génitale », par leur hantise du « sexuel » au sens vulgaire de ce terme, perpétuent eux-mêmes les malentendus dont ils se plaignent. Bref, si le noyau scientifique des idées freudiennes était inséparable de la « frange » odieuse qu'elles traînent après elles, le tout serait franchement détestable.

2. On doit reconnaître toutefois que le freudisme, dans la mesure où il peut être dégagé de cette gangue fâcheuse et réduit en un système de concepts précis, échappe à un verdict aussi sommaire.

Sa hardiesse, son ampleur, et, jusqu'à un certain point sa cohérence interne sont indéniables. Son exagération même à souligner le dynamisme des instincts aura bien servi la science psychologique, en la stimulant. Sa construction ingénieuse des mécanismes de l'inconscient prend au moins la valeur d'une hypothèse psychologique discutable, c'est-à-dire digne d'être discutée : elle est passible de beaucoup d'objections, mais, d'autre part, elle permet d'in-

(1) Qu'on n'applique pas cette réserve bénigne à certaine littérature psychanalytique de bas étage, dont Freud n'est pas « scientifiquement » responsable.

terpréter des faits qui se dérobent actuellement à toute autre explication.

Reste le point le plus délicat : la nature du *contenu* de l'inconscient. Une place trop exclusive n'y est-elle pas faite aux « complexes » sexuels ? Personne ne met en doute l'intervention très large de l'instinct sexuel parmi les facteurs de la vie psychologique normale et anormale ; et ce n'est pas même, croyons-nous, sur une question de plus ou de moins que l'on chicanerait tellement, à ce sujet, le freudisme. En réalité, la sexualisme freudien, que nous avons défini plus haut, affirme infiniment plus, et autre chose, que la simple fréquence du « motif sexuel ».

D'expresses réserves s'imposent ici. Nous ne sommes pas seul à les formuler. On remarquera que le sexualisme intransigeant fut l'écueil où se brisa, à plusieurs reprises, l'unité de l'École psychanalytique. Et parmi les savants du dehors, les plus favorables à Freud tiennent à se séparer nettement de lui sur la thèse malencontreuse de la « sexualité infantile », clef de voûte de toute sa doctrine de la *libido* (1).

---

(1) Citons, en passant, un ou deux témoignages particulièrement significatifs à cet égard. Le Dr E. Bleuler, professeur de psychiatrie à Zürich, qui a dirigé avec Freud une revue de psychanalyse, écrit, dans un ouvrage assez récent (nous traduisons) : « Freud admet qu'après la première enfance, les orientations anormales de l'instinct sexuel, qui existeraient, selon lui, chez tout enfant, sont refoulées, et qu'avec elles les autres événements de cette période se trouvent entraînés dans l'inconscient. Je n'aperçois aucune raison satisfaisante en faveur de cette opinion. » (*Naturgeschichte der Seele und ihres Bewusstwerdens*. Berlin, 1921, p. 105. Voir ailleurs, p. ex. p. 265, p. 300 note, p. 301, des réserves analogues sur la constitution de l'inconscient par du sexuel refoulé). — Le psychologue genevois bien connu, E. Claparède, écrit de son côté : « La libido [d'après Freud] serait un processus sexuel mais non génital. Mais qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Qu'est-ce qu'un processus qui reste sexuel sans avoir plus rien affaire avec l'instinct de reproduction ? Car précisément le sexuel se définit par son appartenance, organique et fonctionnelle, au système de reproduction. Et je ne vois pas d'autre définition possible. Enlever ce critère à la notion du sexuel, c'est ne plus savoir ce que parler veut

On conçoit ces répugnances. Parler de « perversion sexuelle », de « narcissisme », de « complexe d'Œdipe », d' « attaches incestueuses », chez le nourrisson, c'est plus qu'un abus de mots : un non-sens. Car de pareilles expressions, si on leur conserve une signification distincte, l'empruntent tout entière à des désordres spécifiquement « génitaux », — absents, d'après Freud lui-même, chez le très jeune enfant. Supprimé l'élément génital, que reste-t-il de la *libido* infantile, sinon l'éveil d'une faculté de jouir et d'une affectivité banales (quelque chose comme l' « appétit sensible » ou la « passion », dans la terminologie scolastique), qui n'ont rien à voir encore avec la différence ou l'indifférentiation des sexes ? Cette affectivité primitive, riposte Freud, évolue vers l'instinct sexuel proprement dit : elle est donc (?) sexuelle. On rétorquerait aisément ce sophisme par cet autre, ni plus ni moins plausible : l'affectivité primitive se développe en tendances non-sexuelles : elle n'est donc pas sexuelle. Après tout, observe le Dr Blondel (1), « parce que le fœtus deviendra un homme, ce n'est pas une raison pour le déclarer immédiatement apte au service militaire ».

Nous ne voudrions pas, néanmoins paraître rejeter en bloc les observations positives de Freud sur une intervention précoce de la sexualité. Nous le voudrions d'autant moins, qu'en dehors même de l'atmosphère des cliniques, le simple psychologue, au cours d'expériences d'associations ou d'analyses de rêves dirigées à un tout autre but, rencontre parfois, à sa surprise, des groupes d'indices difficilement explicables en dehors d'une « fixation » prématurée et anormale de tendances sexuelles, et nous entendons sexuelles au sens ordinaire de ce mot. Les cas d'apparence « freudienne » ne sont donc point un mythe ; mais que conclure de là ? Tout impressionnants soient-ils, ces cas demeurent sporadiques : rien n'indique qu'on puisse

dire. » (S. Freud. *La Psychanalyse.* Cinq conférences, etc. Trad. Le Lay, Paris, 1921. Introduction de Claparède, et note additionnelle, p. 71).

(1) *La psychanalyse*, Paris, 1924, p. 150.

les généraliser. Si même on les généralisait, ils ne signifieraient pas encore que l'affectivité *primitive* soit sexuelle, mais qu'elle peut *assez tôt* (quand, exactement ?) subir des différentiations sexuelles, ou, disons mieux, entrer dans des « associations », dans des « constellations » psychiques à contenu sexuel. L'affectivité sexuelle reste en toute hypothèse une formation secondaire ; elle ne constitue pas la racine commune des autres modes d'affectivité : sa parenté avec eux est réelle, mais collatérale.

Cette conclusion modérée, que nous opposerions à la thèse centrale du freudisme, entraîne beaucoup de conséquences théoriques et pratiques, sur lesquelles il est impossible de nous étendre.

Que l'affectivité primitive, manifestée dans les réactions « hédoniques » du très jeune enfant, doive ou non être appelée « sexuelle », on pourrait encore reprocher à Freud d'en vouloir faire sortir, comme d'un germe, toutes les activités supérieures de l'homme, mêmes les plus hautement intellectuelles. Entre la *libido* hédonique et la recherche désintéressée du vrai, entre l'attrait du bien-être sensible et la tendance au sacrifice de soi, entre l'amour du plaisir et l'amour de l'idéal, la disproportion est évidente. Comment le *moins* serait-il cause adéquate du *plus*? Comment l'*esprit* germerait-il de la *matière ?* Les différents genres de sublimation de la *libido* initiale posent donc un problème causal assez grave, que Freud n'a point du tout résolu. Il ne dit pas quel surcroît de virtualité s'ajoute à la *libido* pour rendre possibles les sublimations. En appeler aux seules influences sociales, purement extrinsèques, serait bien insuffisant et ne ferait, d'ailleurs, que déplacer la difficulté. Malheureusement pour le crédit du freudisme, la solution de ce problème psychologique et métaphysique intéresse au premier chef l'éducateur et le moraliste, pour ne point parler du théologien.

3. Un mot encore, en terminant, sur l'investigation et le traitement psychanalytiques.

Sans aucun doute, même entre les mains d'un médecin

honnête, la psychanalyse, et surtout la psychanalyse freudienne, est un instrument dangereux,... comme peuvent l'être un bistouri ou une aiguille à injections. Elle expose à débrider intempestivement des abcès moraux, ou bien à inoculer, par suggestion inconsciente, dans une âme encore intacte, des « complexes » particulièrement virulents.

Au fond des névroses existe souvent — admettons le chiffre de 70 % que l'on a avancé sans preuves — un trouble de la sphère sexuelle : est-il toujours opportun de faire remonter cette fange à la surface ? Et même, l'interrogatoire psychanalytique, inspiré par les préjugés sexualistes du médecin, ne va-t-il pas créer de toutes pièces, chez le malade, des « complexes » sexuels imaginaires — un peu comme Charcot créait, à son insu, les symptômes dramatiques de la grande névrose ? Ne s'expose-t-on pas, du moins, à renforcer artificiellement des « complexes » préexistants, assoupis jusque là ? Et tout ceci, avec quelles conséquences psychologiques et morales ? Une psychanalyse un peu poussée s'accompagne de risques sérieux pour celui qui la subit.

Est-ce une raison pour proscrire cette méthode thérapeutique ? Non (1) ; mais c'est une raison pour exiger des garanties proportionnées aux risques. Ces risques seront moindres, guère plus grands qu'en tout autre traitement psychothérapique, lorsque le médecin psychanalyste se contente d'employer les techniques générales de Freud, ou des procédés analogues, sans partager les vues sexualistes outrées de ce dernier. Avec des psychanalystes plus férus des théories sexualistes, le risque s'accroît, mais peut être compensé par la délicatesse personnelle du praticien, par son habitude de respecter scrupuleusement les convictions morales et religieuses de ses clients.

Bref, ne jetons pas l'anathème à la psychanalyse médi-

(1) Nous supposons, bien entendu, que le traitement, en lui-même, ne comporte aucune suggestion directe, ni aucune pratique, contraires à la morale.

cale — on peut en faire de très bonne ou, du moins, de parfaitement inoffensive. Toutefois, devant une méthode qui prête si facilement à abus, la plus élémentaire prudence commande de n'accorder jamais notre confiance sans avoir examiné de près, dans chaque cas, ce que couvre l'étiquette.

JOSEPH MARÉCHAL, S. J.

Quelques indications sociales

Pour aider à ne pas s'égarer au milieu de la complexité des problèmes sociaux qui s'imposent aujourd'hui à l'attention de tous ; pour ne pas se perdre au milieu de la diversité des opinions et des méthodes qui s'offrent à les résoudre, on a cru qu'il ne serait pas inutile de proposer quelques indications. Nous disons « *indications* » : on ne trouvera donc pas ici un exposé complet de principes, encore moins une synthèse doctrinale, mais seulement quelques suggestions et, comme on fait sur une carte, quelques « flèches », désignant un but, une orientation, plutôt que traçant un sentier ou même une route.

Cela pourra sans doute être utile à tous ceux qui n'ont pas le loisir de faire des études sociales spéciales et approfondies et qui cependant doivent parfois en parler et se prononcer sur certaines initiatives dont ils sont les témoins et dont on leur demande d'être les juges : directeurs d'œuvres, journalistes, prêtres, avocats, etc...

* * *

I. — Il est certain que c'est **l'homme** et chaque homme qui est immortel et non pas la société ; c'est l'homme et chaque homme que Dieu a aimé et que Jésus-Christ a sauvé. L'homme est le roi de la création, et saint Paul a bien dit : « *Omnia vestra sunt*, Tout est à vous ». Si c'est dans ce sens qu'on l'entend quand on prône l'individualisme et le

développement de la personnalité humaine, l'individualisme est bon, l'individualisme est vrai, et il faut le soutenir comme étant l'opposé du collectivisme ou du socialisme d'État.

Mais il faut remarquer que pour beaucoup, l'individualisme est depuis longtemps une doctrine qui, isolant l'homme, le croit totalement indépendant et voit avec suspicion toute contrainte sociale et toute loi morale.

Dans ce dernier sens, l'individualisme est une erreur des plus dangereuses qu'il faut combattre sans répit, tout en faisant les distinctions nécessaires pour éviter tout malentendu.

* * *

II. — Mais il n'est pas vrai que l'individu se suffise à lui-même. L'homme, tout en ayant son infinie valeur personnelle, est **un être essentiellement social,** c'est-à-dire que non seulement il aime la société de ses semblables, mais aussi qu'il ne peut normalement atteindre sa fin naturelle et surnaturelle sans la société.

Ce n'est pas parce que le socialisme, en réagissant contre le faux et mauvais individualisme, a exagéré le rôle de l'État ; ce n'est pas parce que l'École de M. Durkheim, encore trop en faveur dans les universités, a exagéré le rôle de la société comme si seule elle faisait l'homme à son image et ressemblance, qu'il faut aller se jeter à l'autre extrême.

Un homme averti restera donc sympathique aux études sociologiques positives sérieuses des diverses écoles. Mais tout en reconnaissant la parcelle de vérité qui pourra s'y trouver, il se défiera autant de l'individualisme avec son homme-Dieu que du socialisme avec son État-Dieu, et du Durkheimisme avec sa société-Dieu.

Et sans trop chercher à décider laquelle des deux influences l'emporte, celle de l'homme sur la société ou celle de la société sur l'homme, on tiendra fortement les deux bouts de la chaîne, c'est-à-dire l'éminente dignité de la

personne humaine et la nécessité de la société pour son épanouissement intégral.

* * *

III. — **Cette société nécessaire est multiple :**

1°) Il y a la *société familiale* où l'homme reçoit la vie ;

2°) *La société civile* qui agrandit cette vie et lui procure « la suffisance parfaite » (St Thomas) et le bien commun complet.

Dans cette grande société, s'organisent en outre d'autres sociétés moindres : scientifiques, artistiques, littéraires, industrielles, etc., poursuivant chacune un but particulier et comme un fragment de bien spécial, coordonné d'ailleurs au bien commun.

3°) *La société professionnelle* qui entretient la vie par le travail organisé et réglé.

(Bien que la société professionnelle soit normalement contenue dans la société civile, nous l'en avons détachée pour mieux attirer l'attention sur son importance et sur son actuelle et urgente réorganisation.)

4°) *La société des Nations* qui règle la vie des peuples entre eux pour que tous jouissent des bienfaits de la civilisation.

5°) Enfin *la société surnaturelle,* chargée de donner aux hommes une vie infiniment supérieure, la vie divine, de l'entretenir, de la réparer, et de la conduire à son suprême couronnement supra-terrestre; c'est l'Église catholique : « *Veni ut Vitam habeant et abundantius habeant* ».

* * *

IV. — **Ces cinq sociétés sont absolument indispensables.**

Il n'est pas difficile en effet de voir que quand elles défaillent, quand *la famille* se désunit ou se corrompt ; quand *la société civile* se dissout dans l'anarchie ou dans l'oppression ; quand *la profession* inorganisée laisse les travailleurs isolés et sans défense; quand *les Nations* s'enfoncent dans l'égoïsme, l'impérialisme et l'orgueil ; quand *l'Église* enfin, sous l'influence d'ennemis extérieurs ou même intérieurs, ne peut plus éclairer librement les esprits

des lumières de la révélation et pénétrer les cœurs de sa sublime loi morale de justice et d'amour ; dans tous ces cas, l'homme dépérit, et les générations, au lieu de marcher vers la lumière et le bonheur, s'asseoient tristement dans les ténèbres et à l'ombre de la mort.

Tout ce qui fortifie ces sociétés est donc bon et doit être encouragé.

Tout ce qui les affaiblit doit être combattu. Ce criterium général est un des plus sûrs pour se reconnaître au milieu des innombrables projets de réformes que la soif des innovations fait surgir de nos jours. Il traduit bien la forte pensée d'un éminent théologien : « La charité nous prescrit plus de compassion et plus d'œuvres miséricordieuses envers les sociétés désorganisées par l'irréligion et la révolution qu'envers de simples individualités d'ailleurs fort dignes de commisération » (Chanoine Didiot).

* * *

V. — **Quelques indications plus explicites sur l'orientation normale de chacune de ces sociétés :**

1° — *La famille* est constituée, pour un chrétien, par le sacrement de mariage. Elle est la source où l'on reçoit la vie, la première école où l'on apprend à penser, le premier temple où l'on apprend à prier. Dès lors,

a) *Il faut combattre* tout ce qui la détruit ou l'ébranle : donc le divorce, les défaillances de l'autorité familiale, la dénatalité, le travail de nuit des femmes et des enfants, le travail du Dimanche, les écoles sans Dieu, les taudis, les mauvais journaux, cinémas et théâtres, les lois successorales obligeant trop souvent à la vente forcée, etc...

Qu'on ne s'extasie pas trop devant les crêches et les pouponnières d'usines, expédient parfois utile, mais qui n'est pas *la* solution. Le principe vrai est le dicton du moyen âge : « L'homme à l'atelier, la femme au foyer ».

b) *Comme travail positif,* il faut louer et encourager tout ce qui favorise l'unité, la stabilité et la fécondité du mariage chrétien : aide à la naissance par des primes à la

natalité et à l'allaitement ; diminution des charges fiscales, réduction sur les tarifs de chemins de fer et diminution du service militaire pour les familles nombreuses ; œuvres d'habitation à bon marché, ou tendant à rendre l'ouvrier propriétaire ; allocations familiales ; vote familial, etc. Mais il faut placer par dessus tout les œuvres d'éducation et de formation morale et religieuse des parents qui sont les premiers responsables de la famille qu'ils ont fondée ; les œuvres de formation de la jeunesse : patronages, écoles, cercles, œuvres de protection de la jeune fille, etc., etc.

Enfin tous devraient avoir sous les yeux l'admirable *Déclaration des droits de la Famille,* qui fut lue à Lille, le 5 décembre 1920 à une réunion des États-Généraux de la Famille, par le général de Castelnau, et dont l'auteur n'est autre que le président des Semaines Sociales de France, M. Eug. Duthoit.

2° — *La société civile* doit être considérée comme une partie essentielle du plan divin. Elle n'est pas un pouvoir central monstrueux concentrant en lui tous les droits et tous les devoirs, mais un corps formé de membres multiples : familles, communes, provinces, groupes professionnels, etc....

Or les sociétés modernes, et l'État qui les dirige, sont désaxées. Presque partout, elles professent l'irréligion ou au moins l'areligion systématique, s'ankylosent dans une bureaucratie coûteuse et paperassière, et succombent sous une centralisation étouffante.

Tous ceux qui veulent travailler utilement à leur redressement doivent lire et relire l'Encyclique de Léon XIII sur *la Constitution chrétienne des États* et l'Encyclique sur *les Libertés modernes*. Thèse et hypothèse se trouvent là magistralement exposées.

Ils y verront que les États doivent, comme les individus, servir Dieu dans la religion de Jésus-Christ ; être, non les spectateurs impassibles de la liberté déchaînée, mais les régulateurs de la liberté organisée et les gardiens de la justice ; qu'ils ont la charge du bien commun, lequel n'est pas

purement matériel, mais aussi intellectuel, moral et religieux ; qu'outre ce bien commun, ils doivent avoir un soin tout particulier des faibles, les riches se faisant tout naturellement un rempart de leurs richesses.

Relativement aux formes modernes du pouvoir, ils apprendront que les régimes politiques, basés sur la participation du peuple à l'exercice de l'autorité, depuis la commune jusqu'à la nation elle-même, sont légitimes ; que la plupart de ces régimes, constatant, avec joie ou avec regret, la rupture de l'unité de foi, ont établi partout le règne de ce qu'on appelle les *Libertés modernes,* de la parole, de la presse, de l'enseignement, etc. ; que ces libertés sont loin d'être l'idéal, mais que pratiquement il faut cependant trouver un « modus vivendi » qui sauvegarde l'orthodoxie et qui, en même temps, permette l'action et la bienfaisante influence de la vérité révélée et de la vertu chrétienne.

Si les catholiques ne travaillent pas à constituer un État chrétien, une nation pacifique, l'irréligion fera un État sans Dieu et la révolution un État anarchique ; et alors d'immenses difficultés viendront assaillir les masses, même honnêtes, qui ont tant besoin d'être soutenues dans le chemin du bien et qui, abandonnées par les Pouvoirs publics, seront la proie des mauvais bergers.

Saint Thomas a résumé en trois phrases le travail spécifique de l'État : « Corriger les désordres, combler les lacunes, promouvoir le progrès : *Si quid inordinatum, corrigere ; si quid deest, supplere ; si quid melius est, promovere* ».

Ces formules peuvent être aussi des directives utiles.

3° — *La société professionnelle* est en train de se réorganiser après un siècle d'individualisme oppresseur.

Deux grandes erreurs sont ici à combattre :

a) Le libéralisme économique qui ne veut pas d'organisation professionnelle parce que cela gêne son faux principe de liberté absolue et sans limites.

b) Le socialisme qui, empoisonné de matérialisme et ennemi de la religion, de la famille et de la propriété,

détourne l'association professionnelle de son vrai but, pour la transformer en instrument de lutte des classes, veut faire de l'État le propriétaire unique des biens et le régulateur suprême de la vie d'une nation. Mais tout cela n'est que du négatif.

Les Encycliques des Papes, en particulier l'Encyclique de Léon XIII sur la *Condition des Ouvriers* ont définitivement éclairé cette grave question, en fixant le rôle positif de l'Église, celui de l'État et celui des intéressés eux-mêmes.

Le devoir de ceux-ci, en particulier, est d'organiser pacifiquement la profession. La formule est bien connue : syndicats *parallèles* de patrons et d'ouvriers.

Il faut donc favoriser de tout son pouvoir l'organisation syndicale chrétienne sur les bases de la justice complétée par la charité. Mais il ne faut pas oublier que l'organisation syndicale, patronale et ouvrière, tout importante et nécessaire qu'elle est, n'est pas *l'édifice total* qu'il faut reconstruire. « La grande nécessité de notre temps, disait Albert de Mun, et ce qu'il y avait au fond des vieilles institution corporatives, c'est le rapprochement des personnes, la conciliation des intérêts, l'apaisement social ». Pour opérer ce rapprochement, il faut donc, selon la belle parole de Lerolle, « *aller au delà du syndicalisme, vers l'organisation corporative* », et constituer le plus tôt possible les commissions mixtes, les Chambres régionales, et sans doute aussi cette Chambre nationale des professions, dont il est difficile de préciser les pouvoirs, mais dont nul ne peut nier la nécessité.

Quant aux questions de salaires, d'heures de travail, de droit de propriété, de grèves, etc, on les trouvera étudiées et résolues dans « *Rerum Novarum* ».

Il faut se persuader et persuader le monde que cette œuvre d'organisation, d'éducation et de relèvement de la classe des travailleurs est des plus urgentes, et que si l'on ne se hâte pas de l'entreprendre partout, on court vers des catastrophes sociales. « Il faut, disait éloquemment le Comte Albert de Mun, que du sein de toutes les profes-

sions s'élève un effort énergique, une revendication infatigable pour leur propre reconstitution en corps permanents pourvus de tous les droits qui constituent un corps : la propriété, la juridiction, la représentation légale. »

Relativement aux *modifications* à apporter au régime même du salariat, comme la participation aux bénéfices et à la gestion, la coopérative de production, l'actionnariat du travail, etc., on peut, sans crainte, être favorable, pourvu qu'on respecte tous les droits et qu'on ne prenne de nouvelles responsabilités que quand on a acquis les compétences voulues et un sens plus aigu du devoir.

4° — *La société des Nations.*

S'il est vrai que chaque État n'est qu'une partie de la société humaine, qu'il y a un bien commun des États comme il y a un bien commun des individus, qu'il y a une tâche qui incombe au genre humain, il faut en conclure qu'il y a, qu'il doit y avoir une société internationale. Le monde essaie en ce moment de l'organiser, ou plutôt de la réorganiser.

Malgré ses lacunes et ses imperfections actuelles, il faut lui être sympathique, au lieu de critiquer continuellement ses efforts ou ses tâtonnements.

Sans doute il faut savoir tenir un juste équilibre entre un nationalisme farouche et un internationalisme exagéré.

Mais cette réserve faite, un chrétien qui fait partie d'une société surnaturelle supranationale — l'Église — poursuivant et réalisant depuis dix-neuf siècles le bien *surnaturel* du genre humain, doit être singulièrement heureux de voir se constituer une société des Nations pour poursuivre et réaliser le bien commun *naturel* des peuples qui est la civilisation chrétienne.

Les directions des Papes, depuis Léon XIII jusqu'à Benoît XV et Pie XI, sont d'ailleurs très nettes sur ce point : il faut les suivre de très près.

5° — *La société surnaturelle, l'Église catholique.* Elle est une société parfaite, comme l'État.

Son but est de conduire l'humanité à la fin sublime à laquelle Dieu a bien voulu l'appeler, et de lui procurer les

biens surnaturels, comme l'État doit lui procurer les biens de l'ordre temporel et terrestre.

Mais le catholicisme ne se renferme pas dans la sanctification des individus, des consciences individuelles ; il embrasse aussi dans son œuvre surnaturelle et divine les cadres sociaux et les institutions publiques.

Ce qu'on appelle souvent *le règne social de Jésus-Christ* ne consiste pas dans l'inscription de son Nom sacré en tête de la Constitution d'un pays, ou dans la pose de l'image du Sacré-Cœur sur le drapeau national. Ces actes extérieurs, excellents en eux-mêmes et souhaitables, sont plutôt, aujourd'hui surtout, une résultante qu'une cause, et le monde ne serait pas changé le jour où une main forte viendrait d'autorité accomplir ces grands actes. L'indifférence et l'irréligion n'en seraient guère diminuées.

Le vrai règne social de Jésus-Christ existe quand sa loi sainte de justice et d'amour pénètre tous les organismes sociaux fonctionnant normalement ; et le travail, le bon travail, consiste justement, de nos jours, à l'y faire pénétrer par les moyens les plus dignes, et aussi les plus adaptés à l'état des esprits, à leur infirmité et à leurs possibilités.

Il n'y a là ni ambition, ni jalousie, ni empiètement, mais l'exécution d'une mission qui respecte l'autonomie et la fonction légitime des autres organismes, et qui ne veut que les imprégner davantage de l'esprit de justice et de dévouement.

Le catholicisme n'est donc pas un système *politique*, puisqu'on le voit vivre, grandir, s'épanouir, aussi bien dans les démocraties que dans les monarchies.

Il n'est pas non plus un système *scientifique*. Ni lui, ni ses Livres Saints, n'ont pour but de trancher les problèmes de la science humaine, de la physique, de la chimie, de la mécanique.

Il n'est pas enfin un système *économique* proprement dit, puisque, depuis dix-neuf siècles, il a vu passer sous ses yeux tous les régimes économiques et sociaux, l'esclavage, le servage, la corporation fermée, le salariat, et qu'il verra peut-être d'autres formes succéder au salariat moderne.

Le catholicisme est avant tout *une religion,* c'est-à-dire qu'il voit dans l'homme, premièrement une conscience qui a en soi sa valeur, sa dignité intrinsèque et personnelle, indépendamment des milieux politiques, économiques et sociaux.

De ces consciences, il proclame l'infinie valeur, la sainte liberté et l'égalité devant Dieu.

A ces consciences, il apporte le double trésor de la vérité révélée par Jésus-Christ, son divin fondateur, et de la grâce divine méritée par lui.

Ces consciences, il les unit en une immense société qui, dépassant toutes les frontières, embrasse tous les pays, toutes les races, tous les peuples.

Enfin, par delà les consciences individuelles, il veut, comme nous l'avons dit, pénétrer la famille et la société de ses doctrines et de sa morale sainte.

Et ainsi à chaque siècle qui passe, il demande, non pas quel régime politique ou économique il a choisi, mais bien si le régime économique ou politique qu'il a préféré ne blesse pas la justice et l'amour. Tel est le vrai concept du catholicisme.

*
* *

VI. — **Toutes ces sociétés, naturelles et surnaturelle, ont chacune leur objet propre et leur autonomie relative.** Mais comme elles ont les mêmes sujets, il faut **qu'elles s'entendent, se coordonnent, et se subordonnent** pour que les hommes puissent facilement atteindre leur double fin.

La famille a ses droits, l'État a ses droits, la profession a ses droits, la Société des Nations a ses droits, l'Église a ses droits. Mais tous ces droits doivent se respecter. Ne pouvant pas entrer ici dans le détail de ces droits, nous n'avons qu'à résumer l'idée directrice de leurs relations en ces quelques brèves propositions :

a) Tout ce qui met en conflit et fait *se combattre* entre elles ces diverses sociétés est mauvais, comme aussi d'ailleurs tout ce qui tendrait à les confondre.

b) Tout ce qui les fait s'ignorer et *se séparer* peut parfois

être admis comme une nécessité temporaire et locale, et comme un moindre mal.

c) Tout ce qui tend à *les unir et à les coordonner* est normal et excellent.

* * *

Ainsi l'homme va à Dieu par Jésus-Christ d'un pas tranquille et sûr, d'une part dirigé et conduit vers sa fin éternelle par la grande société surnaturelle, l'Église, d'autre part soutenu sur la route par les sociétés naturelles restaurées et ennoblies, la famille, la société civile, la société professionnelle et la société internationale.

Et ainsi se réalise intégralement la parole de saint Paul : « *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* : Tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu ».

Abbé Paul Six,
Directeur des œuvres sociales du Nord,
Lille.

Note de Littérature ecclésiastique

Richard de Middleton.

Tandis qu'aucun théologien n'hésiterait à identifier le *Doctor subtilis* ou le *Doctor solemnis,* plus d'un aurait, je crois, quelque peine à découvrir le nom du *Doctor solidus.* C'est à lui, à Richard de Middleton, que le R. P. Hocedez, S. J., a consacré une longue étude qui vient de paraître dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense* (1) .Fruit de recherches étendues, approfondies, ininterrompues pendant plus de dix années, elle répond pleinement au désir, souvent exprimé par les

(1) *Richard de Middleton. Sa vie, ses œuvres, sa doctrine.* 1 vol. in-8°, XVI-555 p. Louvain et Paris, 1925 *(Spicilegium Sacrum Lovaniense, Études et documents.* Fasc. 7).

érudits, d'une biographie sérieuse de ce penseur. L'intérêt qui s'attache à lui se constate par un simple fait : cette même année, outre le travail du P. Hocedez, deux autres, moins généraux, il est vrai, ont pris Richard pour sujet, celui de LECHNER, sur sa doctrine sacramentaire (1), et celui du R. P. LAMPEN, O. F. M., sur sa patrie (2).

Car ni son prénom, ni la localité dont il s'accompagne ne garantissent son origine anglaise. Il n'y avait pas des *Richard* seulement en Grande-Bretagne ; et les mots *Media Villa,* employés dans les anciens manuscrits plutôt que celui de Middleton, pourraient bien désigner quelque endroit de France ou de Catalogne. Trithème, le premier, fixe sa nationalité ; mais Trithème écrit deux siècles après sa mort, et Trithème ne nous donne pas la source de ce renseignement. Le R. P. Hocedez montre qu'elle devait être sérieuse.

Sur presque tous les faits de la vie de Richard on en est réduit à présenter des conjectures, des approximations, ou à reconnaître simplement son ignorance. Quand naquit-il ? Vers 1249. Où fit-il ses études ? A Oxford, sans doute. A quel âge, pour quelles raisons entra-t-il chez les Franciscains ? Nous n'en savons absolument rien. A quelle date partit-il pour Paris ? Avant 1283, et probablement dès 1276. Mais il n'acquiert la maîtrise qu'en 1284 et, après cela, son enseignement chez les Cordeliers de Paris ne s'étend qu'à trois années. Pourquoi renonce-t-il à sa chaire? On ne le sait pas ; mais il remplit pendant quelque temps, l'office de précepteur d'un fils de Charles II de Sicile, de saint Louis de Toulouse ; il compose ou achève alors son œuvre principale : les quatre livres de *Commentaires sur les Sentences.* Quand meurt-il? Impossible de le dire, on perd toute trace de lui après 1295. Ajoutez que là où des sources contemporaines nous le signalent, elles le font sans mettre sa personnalité en relief. Bachelier, il doit examiner avec six

(1) *Die Sakramentenlehre des Richard von Media Villa,* dans les *Münchener Studien zur historischen Theologie,* t. V, Munich, 1925.

(2) Dans l'*Archivum Franciscanum historicum,* t. XVIII (1925), p. 298.

de ses confrères les doctrines d'Olivi. Quel rôle joue-t-il dans cette commission? Professeur, il semble éclipsé par Henri de Gand, Gilles de Rome et Godefroid de Fontaines. Précepteur enfin, il partage sa charge avec deux autres et l'on ne connaît ni la part d'enseignement qu'il se réserva, ni l'influence qu'il exerça sur son royal et saint disciple.

Dans l'introduction et dans la première partie de son ouvrage, le P. Hocedez devait donc se livrer à une critique minutieuse de tous les témoignages relatifs à l'activité et à la vie de Richard. Mais il a tenu compte également des données fournies par les œuvres elles-mêmes de ce théologien et de la comparaison entre certaines de ses affirmations ou de ses objections et celles de contemporains, comme Henri de Gand ou Gilles de Rome. Aussi arrive-t-il à bien des résultats nouveaux.

Le *Commentaire des Sentences,* achevé vers 1295, établit l'autorité de Richard. Il lui vaut en théologie une place honorable. Dans la dernière partie du moyen âge on recourra beaucoup à lui; on l'appellera *profundus, communis,* mais surtout *copiosus* et plus encore *solidus*. On écrira qu'il vient, sans peine, immédiatement après Scot pour le talent et la faconde.

Cette épithète de *solidus* lui convient à merveille. Bien plus, elle explique et son effacement durant sa vie et sa notoriété après sa mort.

Quand Richard commence son enseignement à Paris, la réaction antithomiste bat son plein. Le 7 mars 1277, Etienne Tempier, d'accord avec les maîtres de l'Université, a proscrit 219 propositions averroïstes, mais il a voulu atteindre en même temps certains points de l'enseignement de saint Thomas. Dans ses leçons, les *Questiones disputatae* (1284-1285) et les trois *Quodlibeta* (1285-1287), Richard aborde les questions les plus vivement discutées alors : possibilité de la création du monde *ab aeterno*, unité des formes dans les composés, nature de la connaissance angélique, etc. D'une façon générale, et surtout dans son *Commentaire des Sentences,* on peut dire que la pensée du

Doctor solidus veut rester fidèle à saint Bonaventure; d'autre part elle s'attache souvent à saint Thomas (1). « Il n'a pas l'onction du premier ni son élévation mystique; il ne possède pas davantage la puissance de synthèse, ni la magistrale concision du second (2). » D'autre part, on l'a parfois considéré comme un précurseur de Duns Scot. Il se rattache plutôt à l'ancienne école franciscaine. « Admettant nettement l'analogie de l'être, ne concevant pas de distinction intermédiaire entre la distinction réelle et celle de raison, ne cherchant pas un parallélisme rigoureux entre la composition métaphysique et la composition physique des êtres, Richard n'a pu préparer le Docteur Subtil, sinon par la critique à laquelle il soumit les thèses thomistes et par la transmission fidèle des thèses bonaventuriennes qui devaient entrer dans la synthèse scotiste (3). » Mais dans la critique, il n'a pas l'audace et la subtilité de Scot. Il est plus solide et mérite plus de confiance.

Middleton, à la différence de saint Thomas, conçut la théologie comme une science avant tout pratique, c'est-à-dire dirigée moins vers la connaissance que vers l'amour. Sa méthode aussi dépend de saint Bonaventure, car elle est plus positive que dialectique. Il expose avec grande loyauté les différentes opinions et les apprécie avec modération. Plus logicien que métaphysicien, il excelle à critiquer un argument, à répondre à une objection. Dans le choix entre les diverses sentences, les raisons d'autorité agissent beaucoup plus sur lui que sur saint Thomas. Ne va-t-il pas jusqu'à poser en principe qu'on doit toujours préférer l'opinion la plus contraire à l'erreur ou à l'hérésie, si au moins elle est défendable! Au point de vue de la forme, « son exposition est toujours limpide, rigoureusement ordonnée et bien divisée : point de subtilités inutiles,

---

(1) Le P. Hocedez nous fait bien suivre ces oscillations curieuses de la pensée de Richard. Ce n'est pas un des moindres intérêts de son livre.

(2) P. VII.

(3) P. 383.

ni de discussions abstruses. Son style est simple, sans recherche, rigoureusement didactique, et parfaitement clair » (1).

On comprend que ces qualités aient valu à Richard sa notoriété posthume et son titre de *Doctor solidus*. Mais on comprend aussi que, venu après saint Bonaventure et saint Thomas, contemporain d'Olivi, de Roger Bacon, de Henri de Gand, de Godefroid de Fontaines et de Gilles de Rome, précédant enfin de fort peu Duns Scot, son astre ait « pâli dans le rayonnement de ces génies superbes » (2).

La seconde partie de l'ouvrage du P. Hocedez étudie par le menu la doctrine philosophique et la doctrine théologique de Richard. Mais, en dégageant les lignes principales de cette pensée, l'auteur prend toujours soin de la situer dans le mouvement général des idées à la fin du XIII[e] siècle. Il nous est impossible de le suivre dans cette longue enquête. Contentons-nous de noter, afin d'ajouter encore aux caractéristiques de l'œuvre de Middleton, que celui-ci aime particulièrement les sciences expérimentales. « En physique... il a tourné le dos au péripatétisme pour suivre l'école anglaise, et s'il est vrai, comme le veut Duhem, que la physique d'Aristote était incompatible avec le progrès des sciences, on peut affirmer que Richard, continué par les nominalistes, est un des précurseurs de la physique moderne (3). » Au point de vue théologique, son traité sur les Sacrements est le plus célèbre.

Si les contemporains de Richard nous parlent très peu de lui, sa figure, son caractère moral, apparaissent bien attachants dans son œuvre. « Cacher la vérité, écrit-il par exemple, quand le silence peut causer quelque préjudice à la foi ou aux mœurs, est un péché mortel. » Chacun de ses livres se termine par une belle prière. Et un sermon jusqu'ici inédit sur la passion, où il nous montre comment

(1) P. 107.
(2) P. VII.
(3) P. 382.

le Christ s'est donné et se donnera à nous, est tout pénétré d'une véritable émotion (1).

Dans cet ouvrage élégamment composé, le P. Hocedez a donc réussi à nous faire connaître un grand théologien et un grand chrétien, à la plus grande époque de la scolastique et du moyen âge. Il est bien payé par là de ses longs labeurs. Son étude, des plus fouillées, pourra être présentée comme un modèle du genre.

É. DE MOREAU, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DE S. S. PIE XI

Division ecclésiastique de la Pologne (Constit. *Vixdum Poloniae*, 28 oct. 1925. — A. A. S., XVII, 1925, p. 521).

Une bulle du 28 octobre 1925 organise les nouvelles circonscriptions ecclésiastiques du rite latin en Pologne. Elles comprennent cinq provinces ecclésiastiques : Gnesen-Posen, Varsovie, Vilna, Lemberg et Cracovie.

A l'archevêché de Gnesen-Posen sont rattachés deux évêchés suffragants : Culm et Wloclawek ; l'archevêché de Posen n'a pas de suffragants.

A la province ecclésiastique de Varsovie appartiennent l'archevêché de Varsovie, les évêchés de Plock, Sandomir, Lublin, Siedlce et Lodz.

La province de Vilna comprend l'archevêché de Vilna avec les diocèses de Lomza et de Pinsk.

L'archevêché de Lemberg (Leopol), avec deux évêchés, Przemysl et Luck forment la quatrième province. Enfin la cinquième englobe l'archevêché de Cracovie et les diocèses de Tarnow, Kielce, Czestochowa et Katowitz.

(1) Ces sermons avec deux autres de Richard et un de Henri de Gand se trouvent reproduits en appendice. D'excellentes tables permettent de se retrouver aisément dans ce vaste travail.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

L'habit choral (S. C. C., Rép. du 13 juin 1925. Olomucen., *Vestis choralis*. — A. A. S., xvii, 1925, p. 538).

L'archevêque d'Olmütz avait soumis à la Commission d'interpréta - tion quatre doutes, dont un seul touchait directemeut l'interprétation du c. 409, § 1, sur l'habit que les chanoines doivent porter au chœur. La commission a renvoyé à la S. Congrégation du Concile la décision de ces doutes, même du premier, parce que le sens du canon 409, § 1 est évident par ses termes et l'accord de tous les interprètes ; quant aux trois autres, ils relevaient de la compétence de la S. Congrégation, puisqu'ils ne touchaient que des applications du droit.

Au chœur, les évêques doivent porter l'habit épiscopal, c'est-à-dire le rochet sur la soutane et le mantelet violet ; tous les autres membres du chapitre doivent porter l'habit prescrit par la bulle d'érection ou concédé par un indult pontifical. La sanction est applicable à *tous* les membres du chapitre, même aux Évêques : sans l'habit prescrit, ils sont considérés comme absents (c. 409, § 1). Tel était déjà le droit ancien (1).

Les statuts qui permettaient d'en agir autrement étaient déjà contraires au droit ancien. Par la promulgation du Code, il sont formellement abrogés, étant des lois particulières contraires au canon 409, § 1 (c. 6, 1°). Si un autre usage s'appuie sur une coutume immémoriale, il faut un motif spécial pour qu'elle soit tolérée par l'Ordinaire. Le can. 5 montre suffisamment le désir du S.-Siège de voir supprimer les coutumes dont la disparition ne doit pas causer de trouble particulier et la S. Congrégation du Concile ne manque pas l'occasion de rappeler ce désir, comme elle le fait dans le cas présent (ad III). J. C.

Consultations

Facultés déléguées par le S.-Siège

« J'ai reçu des facultés ad quinquennium datées du 20 avril 1921. A quelle date expirent-elles ? — Par inadvertance, j'avais dispensé dans deux cas de plus qu'il ne m'avait été accordé. Dois-je décompter ces deux cas des vingt qui m'ont été concédés de nouveau ? »

Un Vicaire Apostolique.

I. Si la S. Congrégation n'a rien déterminé à ce sujet, voici la solution de votre difficulté :

La date inscrite sur la feuille des Facultés indique d'une

(1) *S. C. R., Decr. auth.*, n. 2706 — Cf. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, II, n. 678.

manière explicite le terme *a quo* de leur durée. Il s'agit, en effet, d'un rescrit accordant des faveurs, immédiatement, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'un exécuteur (cf. c. 38). Vous devez donc appliquer ici le c. 34, § 3 et compter les années d'après le calendrier. Vos facultés prendront fin par conséquent le 20 avril 1926. — Mais vaudront-elles jusqu'au 19 avril à minuit ou jusqu'au 20 avril à minuit ? Le *terminus a quo* est indiqué par la signature datée. Cette concession ne s'est évidemment pas faite à minuit, mais dans la journée du 20 avril 1921. Dès lors, dans ce même c. 34, § 3 vous trouvez la solution du doute au 3° « *si terminus* A QUO *non coincidat cum initio diei... primus dies ne computetur et tempus finiatur* EXPLETO *ultimo die eiusdem numeri* ».

On pourrait objecter que le jour « 20 avril » auquel fut signée la feuille des facultés a commencé à minuit. Mais remarquons d'abord que les rescrits valent « A MOMENTO *quo datae sunt litterae* » et non pas *a* DIE *quo*... etc. Ensuite le Code déclare implicitement qu'il faut considérer le moment où la concession est faite, et non le jour, puisqu'il suppose que deux rescrits opposés peuvent avoir été concédés à des moments différents le même jour (cf. c. 48, § 3).

Mais ne pourrait-on pas dire que les cinq ans sont à calculer à partir du jour où la feuille des pouvoirs a été remise au Vicariat Apostolique ?

On trouve en effet deux réponses dans ce sens de la S. Congrégation de la Propagande (*Collect. P. F.*, nn. 100 et 412). Il y a plusieurs motifs de ne pas s'en tenir à ces réponses. Le premier est que le Code a statué le contraire (c. 38). Même avant le Code, PUTZER (*Commentarium in fac. ap.*, 1898, n° 39, c) disait tenir du Secrétaire de la Propagande qu'il s'agissait, dans ces réponses, d'un droit exceptionnel pour certaines missions. Sauf déclaration authentique, nous ne pensons pas qu'on puisse s'en tenir à ces anciennes réponses (1).

(1) Nous avons pu utiliser, dans cette réponse, un commentaire manuscrit des Facultés accordées par la Propagande, composé par le R. P. Vromant (PP. de Scheut) et destiné à paraître prochainement.

II. Vous ne devez pas nécessairement décompter de vos nouvelles facultés les deux cas de dispenses accordées par inadvertance. Pas *nécessairement*. S'il s'agit de dispenses qui ne devaient avoir d'effet qu'au *for interne*, vos concessions sont valides en vertu du c. 207, § 2. Mais s'il s'agit de dispenses à valoir au *for externe*, à moins qu'il n'y ait eu erreur commune, la dispense est invalide. Vous devriez dans ce cas vous servir des nouveaux pouvoirs afin de valider les actes, si toutefois la chose est possible et nécessaire.

Il pourrait se faire qu'il n'y ait plus lieu à valider ces dispenses nulles, p. ex. une dispense d'âge accordée pour une ordination déjà reçue.

Peut-être vaut-il la peine de remarquer que l'erreur commune doit être rare quand il s'agit de pouvoirs délégués spécialement par le S.-Siège. A leur égard, l'état d'esprit ordinaire, au moins chez les fidèles, est l'ignorance et non l'erreur : ils n'ont aucune idée ou plutôt aucun jugement sur l'existence ou la non-existence de tels pouvoirs.

J. Creusen, s. j.

Confession et direction

« Le confesseur ordinaire d'une communauté religieuse peut-il exiger de ses pénitentes qu'elles s'ouvrent à lui au sujet de leur fidélité habituelle aux obligations de leur vie religieuse, vœux, exercices spirituels, discipline domestique, etc., afin de pouvoir leur donner une direction, et non une simple absolution ? »

1. Le confesseur ne peut exiger de ses pénitents que les aveux et ouvertures indispensables pour assurer la réception valide du sacrement S'il a des raisons plausibles ou plutôt sérieuses de douter de leurs dispositions, il a le droit de poser des questions et d'exiger les réponses nécessaires pour prouver le repentir et le ferme propos. Là se borne son droit. Aucun pénitent n'est obligé de manifester à un confesseur des fautes vénielles ou bien les occasions éloignées ou légères de fautes, même graves.

2. Tout confesseur, et plus que d'autres le confesseur habituel de personnes qui tendent par devoir d'état à la perfection, doit essayer de donner à ses pénitents des conseils utiles à leur avancement dans la vertu.

Il est donc parfaitement légitime de poser les questions utiles ou nécessaires à l'accomplissement de ce devoir de charité.

3. Si le pénitent ne veut pas cette direction, ou du moins désire la demander à un autre qu'à son confesseur, même habituel, celui-ci ne peut exiger une marque de confiance que rien n'impose. Il serait même imprudent d'insister, car généralement on accorde d'autant moins sa confiance à quelqu'un qu'il semble vouloir davantage la forcer.

4. S'il est très utile de ne pas dissocier la confession et la direction, elle ne sont pourtant pas indissolublement unies. Sans doute, il serait imprudent d'assumer la direction d'une personne qui ne ferait au directeur aucun des aveux relevant du sacrement de pénitence. Le cas d'ailleurs ne se présentera probablement jamais quand il s'agit d'une direction soutenue. Mais pour diriger une personne, point n'est besoin de recevoir sa confession tous les huit ou quinze jours.

Dès lors on comprendrait fort bien qu'un prêtre dirigeât un pénitent qu'il verrait tous les deux ou trois mois, s'il s'agit d'un fidèle dont la vie spirituelle ne rencontre pas de difficultés particulières ou déjà assez instruit dans la spiritualité pour résoudre dans l'intervalle une difficulté passagère.

Dans les communautés religieuses où le confesseur ordinaire est imposé, et non choisi, le cas pourra se présenter avec une certaine fréquence. Une religieuse ne manquerait à aucune obligation en faisant au confesseur ordinaire les aveux strictement requis pour recevoir une absolution valide et vraiment fructueuse et en demandant sa direction au confesseur extraordinaire ou à un autre prêtre, auquel elle pourrait légitimement s'adresser à des intervalles pas trop éloignés.

Si le confesseur ordinaire remarque l'absence d'ouvertures particulières, si on ne lui demande pas de conseil, il pourra faciliter plus de confiance par quelques questions discrètes, car parfois le silence n'est qu'un effet de la timidité. Mais s'il constate qu'un pénitent ou une pénitente ne répond pas à cette discrète avance, il se gardera d'insister et plus encore d'exiger qu'on lui en dise davantage. Ce serait, à plus forte raison, le cas, si ces pénitents lui déclaraient qu'ils ont un autre directeur de concience.

J. CREUSEN, S. J.

Bibliographie

J. C. SASIA, S. J. **Christian Apologetics.** A rational exposition and defense of the Catholic Religion, by Rev. W. DEVIVIER, S. J., translated... and augmented by Rev. J. C. SASIA S. J. New York, Wagner, 2 vol., 569-502 p. Prix : 6 doll.

Encouragé par le succès de sa première édition, l'accueil favorable des Revues, les chaleureuses approbations de l'épiscopat américain et surtout par une lettre de S. E. le cardinal Merry del Val, l'auteur vient de rééditer sa traduction du *Cours d'Apologétique* du P. Devivier. Ce Cours est assez connu pour que nous ne devions pas en parler : nous nous contenterons d'indiquer les améliorations apportées par le traducteur.

D'abord chaque partie se termine par une liste de livres consultés. Naturellement cette bibliographie renvoie principalement à des œuvres anglaises ou à des traductions anglaises d'ouvrages étrangers. On regrette cependant d'y trouver des livres absolument surannés. — Les décisions de la Commission biblique sont mentionnées. — La comparaison entre le Protestantisme et le Catholicisme a été développée. — Quelques objections, omises par le P. Devivier ont été examinées. Toute une partie, intitulée : « Exposé et réfutation de quelques aberrations modernes » a été ajoutée. Elle parle successivement de l'agnosticisme, du spiritisme, de la théosophie, du modernisme et de la haute critique. Nous ne doutons pas que le succès de cette nouvelle édition ne réponde aux espoirs de l'auteur. E. H.

M. S. GILLET, O. P. **La morale et les morales.** Paris, Éditions de la Revue des Jeunes, 1925. 20 × 14 cm., 302 p. Prix : 10,50 fr.

Depuis de longues années le R. P. Gillet consacre à mieux faire connaître la morale chrétienne des travaux accueillis avec une très grande faveur par le public cultivé. Dans ce nouvel ouvrage sur « la morale et les morales », il démontre péremptoirement l'insuffisance des morales empiriques ou purement scientifiques. Qu'elle soit biologique, psychologique ou sociologique, la morale qui refuse de chercher dans un absolu personnel et infini son point d'attache et sa raison dernière ne pourra justifier les affirmations évidentes du sens commun sur la nature du devoir individuel ou social. En des pages fortement pensées, le P. Gillet montre comment la morale catholique, telle que S. Thomas l'a parfaitement exprimée, contient, prolonge, explique et achève toute la part de vérité contenue dans la morale sociologique. Dans la deuxième partie, l'auteur insiste avec raison sur le caractère à la fois transcendant et immanent de la règle morale et de la fin dernière, qui semblent parfois s'ajouter par le dehors à la nature humaine. Ce livre rendra de précieux services aux directeurs de cercles d'études et aux maîtres de l'enseignement moyen du degré supérieur.

J. CREUSEN, S. J.

Louis DE LA VALLÉE-POUSSIN. **Nirvâna.** Études sur l'Histoire des Religions, 5. Paris, Beauchesne, 1925. Prix : 9 fr.

Dans une courte et pénétrante étude M. de la Vallée-Poussin essaie de démontrer, en historien, qu'il a existé, du moins au temps de la vieille communauté bouddhique, une croyance nette et doctrinale en la réalité du Nirvâna. L'auteur estime avec Oldenberg et Burnouf que « ce n'est pas à nos spéculations de chercher à découvrir ce qui fait l'essence d'une croyance : nous devons laisser aux personnes qui professent chaque croyance le soin de la définir, et c'est à l'enquête historique de montrer quelle définition elles ont donnée » (p. 89). Cette enquête est menée avec une dextérite, un sens, une rigueur exemplaires. L'ampleur de la documentation est imposante. La thèse du Nirvâna néant semble résulter de spéculations métaphysiques postérieures, développées en fonction des principes ascétiques et des tendances morales constitutives du bouddhisme (p. 120). Sans entrer dans le dédale des preuves, notons l'argument négatif tiré de l'allure pratique et finaliste de la pensée indienne, permettant au bouddhisme original de viser au Nirvâna sans notion spéculative certaine de sa nature : le bouddhiste sait être religieux sans être théologien. Il convient aussi de signaler au cours de l'argumentation positive la distinction entre le Nirvâna et le « nirvâné », entre le délivré et l'état de délivrance (p. 111).

M. LEDRUS, S. J.

Gaston SORTAIS, S. J. **Traité de Philosophie.** Cinquième édition revue et augmentée. Tome I : Introduction. Psychologie. Logique. Un vol. in-8° de XXXIII-876 pages ; Tome II : Morale. Esthétique. Métaphysique. Vocabulaire philosophique. Un vol. in-8° de XVI-984 pages. Paris, Lethielleux, 1923 et 1925. Prix : 60 fr.

Le Traité de Philosophie du Père Sortais est universellement connu. De nombreux établissements catholiques l'ont adopté comme manuel pour la classe de Philosophie, et à bon droit : difficilement en effet, pourrait-on indiquer un autre manuel qui réunisse, en un même degré de perfection, les qualités didactiques et la sûreté de doctrine.

« Ce traité, disait la première édition, étant fait pour répondre aux » exigences du programme officiel [français], n'a pu donner aux théories » scolastiques la place qu'elles méritent. »

Ce reproche, que l'auteur s'adressait à lui-même, serait beaucoup moins mérité aujourd'hui. Sans sortir du cadre primitif, le Père Sortais a progressivement amélioré et enrichi son exposé : en quelque vingt-cinq ans ces modifications ont été considérables. Elles ont contribué beaucoup à mettre en meilleure lumière les grandes théories des auteurs scolastiques.

La présente édition est précédée d'un chapitre préliminaire qui mérite une mention spéciale. L'auteur y oppose le réalisme d'Aristote, de S. Thomas, des Scolastiques au relativisme moderne. Il montre que la critique de la connaissance peut mener les Scolastiques à admettre la relativité des connaissances sensibles, en pleine conformité avec la doctrine de l'École, sans pour cela infirmer aucunement la valeur de la croyance à l'objectivité du monde extérieur et à la réalité de l'absolu.

Il insiste sur la connaissance intuitive et immédiate que l'esprit a de sa propre existence, comme connaissance expérimentale autre que celle des phénomènes.

Par ailleurs, il faut noter qu'en métaphysique le point de vue est suarésien, avec pas mal d'éclectisme souvent.

R. DEVISÉ, S. J.

Dom Rombaut VAN DOREN, O. S. B., de l'abbaye du Mont-César, à Louvain, Licencié en Sciences morales et historiques. **Étude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall** (VIII^e au IX^e siècle). Louvain, Uystpruyst, 1925, un vol. in-8°, 155 p.

Cette étude est avant tout critique et elle secoue un bon nombre d'idées traditionnelles.

La première partie traite non pas de Saint-Gall mais de la diffusion du chant romain (pp. 1-70) que l'auteur suit, à l'aide des textes histo-

riques, à Rome même, en Angleterre, en Gaule, à Metz et à Milan. S'écartant des conclusions de Dom Morin, Dom Van Doren trouve que l'attribution du texte, mais plus encore de la musique de l'antiphonaire romain, à saint Grégoire, ne repose que sur des documents tardifs et rencontre de sérieuses objections. Pour l'Angleterre, il écarte le témoignage du verbeux Jean Diacre et se base surtout sur celui de Bède, d'après lequel l'épanouissement du chant romain dans ce pays résulte surtout du progrès des autres études sous Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbery. Quant à l'envoi en Gaule de chantres romains appelés par Charlemagne pour réformer les pratiques musicales de ses églises, il est rapporté à une date éloignée des événements, en premier lieu encore par Jean Diacre, il est en contradiction avec les nombreux témoignages antérieurs et appartient au domaine de la pure légende. Si les rois francs purent mener à bon terme l'œuvre de leur restauration musicale, ils le durent surtout à l'école de Metz, le grand centre des études musicales au nord, et en particulier à l'évêque Chrodegang. Ce dernier point est un des seuls résultats positifs de l'étude du R. P. Van Doren.

La seconde partie nous retiendra moins longtemps, car tout en répondant mieux que la première, au titre de l'ouvrage, elle ne présente pas une importance aussi générale. Dom Schubiger, attribuant une valeur identique à des chroniqueurs trop épris de leur sujet, avait vu, comme eux, dans l'abbaye de Saint-Gall, dès les débuts de sa fondation, un centre d'études et d'études musicales. Au contraire le R. P. Van Doren s'attache à démontrer qu'il n'y a pas eu d'école dans le monastère des Alpes avant le IX^e^ siècle ; que les œuvres nombreuses de Notker le Bègue († 912) ne justifient nullement le titre de musicien célèbre qu'on lui donne habituellement ; qu'en particulier on ne peut voir en lui l'auteur de la fameuse explication des *Litterae significativae,* lettres latines minuscules parfois ajoutées à la notation neumatique dans les plus anciens manuscrits de chant ; enfin que les affirmations de chroniqueurs ne permettent pas de déterminer quels furent les particularités et les mérites, s'il y en eut de propres, de ce qu'on a appelé l'école musicale de Saint-Gall.

Telles sont les principales conclusions de cette minutieuse étude. Elles paraissent établies sur une discussion sérieuse des textes et nous croyons qu'elles trouveront dans l'ensemble l'approbation des historiens, même si sur quelques points elles sont jugées trop radicales.

É. de Moreau, s. j.

Dieu et ses Infinies Perfections, d'après la sainte Écriture, les Docteurs de l'Église et les Saints. Avignon, Aubanel, in-8°, XII-300 p. Prix : 10 fr.

L'auteur a recueilli et condensé dans cet excellent ouvrage, qui est à la portée de tous, ce qui a été écrit de plus beau sur Dieu et ses per-

fections, pour en faire comme un bouquet spirituel. La partie la plus développée est : « La Bonté de Dieu » ; elle seule d'ailleurs prend la moitié du volume. Ce livre rendra service à tous ceux qui s'en serviront. Les prédicateurs y trouveront pour leurs sermons et leurs retraites, de nombreux textes de l'Écriture, des Pères et des auteurs ascétiques ; les fidèles qui désirent s'instruire y trouveront leur part et toutes les personnes qui sont adonnées à la méditation se sentiront aidées, tant les textes donnés par l'auteur sont nombreux et suggestifs.

J. D., s. j.

Maurice Beaufreton. **Saint François d'Assise.** Paris, Plon, 1925, in-8°, II-340 p., portrait. Prix : 12 fr.

Pour être honoré dans ses saints, Dieu n'a besoin que de la vérité, plus belle que les plus poétiques mensonges. Cette nouvelle histoire du Pauvre d'Assise a été tracée, suivant un plan très sobre, par un critique aussi pieux qu'érudit, à qui nous devons déjà une *Sainte Claire* et une *Anthologie franciscaine du moyen âge*. Le lecteur ne trouvera dans ces pages ni les vains jeux d'imagination ni les systèmes préconçus qui ont, trop souvent, projeté sur l'humble physionomie du plus primesautier des héros du renoncement chrétien les reflets illusoires de tant de faux idéalismes. Les opuscules du saint, les écrits de Thomas de Celano et, dans une moindre mesure, la légende de saint Bonaventure, ont surtout servi de base à l'auteur, qui s'est « toujours inquiété de nous mettre en face des témoignages, au lieu de se substituer à eux » ou de suppléer arbitrairement à leurs silences. Sur les sources et leur valeur d'information, si controversée, M. Beaufreton nous explique ses vues dans des *Appendices* substantiels et précis ; il nous plaît de noter qu'elles sont généralement en parfait accord avec les thèses du regretté bollandiste et dévot franciscanisant Fr. Van Ortroy.

M. C., s. j.

M. M. Vaussard. **Sainte Marie-Madeleine de Pazzi.** Collection *Les Saints*. Paris, Lecoffre, 1925, 175 p.

Une âme forte, fidèle à son Jésus aux années grises, aux jours d'épreuve comme aux heures radieuses et consolées, amoureuse de vérité intégrale, et chez elle, et chez les autres, telle nous apparaît Marie-Madeleine de Pazzi tout le long de sa vie religieuse. Aux âmes tièdes ou qui s'attardent dans la voie de la perfection, elle a su donner et donne encore par sa parole et surtout par l'éloquent exemple de sa vie, une leçon austère de loyauté parfaite au service divin.

Remercions M. M. Vaussard — déjà connu par la publication, en italien, des lettres de la sainte Carmélite florentine — de nous avoir présenté S. Marie-Madeleine dans la collection « Les Saints ». On lira

avec plaisir les pages pleines d'intérêt — aux phrases un peu lourdes parfois, il est vrai, à l'image de ci de là trop recherchée — où il nous fait admirer la grande sainte florentine.

L. D., s. j.

Hubert MEUFFELS. **Sainte Lydwine de Schiedam.** Collection *Les Saints*. Paris, Lecoffre, 1925, 173 p.

— Quelle admirable sainte que Lydwine de Schiedam ! Depuis qu'un jour d'hiver elle tomba sur la glace, la main de Dieu s'est appesantie sur elle — main miséricordieuse et crucifiante ! Lydwine a connu toutes les douleurs. De toute part, les maux les plus horribles ont assailli son pauvre corps épuisé, rongé par les vers ; et la Vierge de Schiedam a accepté puis désiré avec amour la souffrance.

C'est la vie de cette grande victime que M. Meuffels, après bien d'autres, a voulu écrire pour la collection « Les Saints ». Il l'a fait en des pages simples, claires, où l'on sent percer souvent la sympathie et l'émotion — ce qui n'a pas empêché l'auteur de nous laisser entrevoir son érudition sûre et discrète.

L. D., s. j.

Abbé Louis PICARD. **Une Vierge française. Émilie de Vialar, fondatrice des Religieuses de Saint-Joseph de l'Apparition.** Lettre d'approbation de S. Em. le Cardinal Maurin. Préface de Mgr Lavallée. Paris, Rue Bayard, 5, 21 × 14 cm. XI-341 p.

Histoire d'une âme et d'une institution également belles. Elle est écrite par un écrivain dont le talent mérita les éloges de Ferdinand Brunetière. M. l'abbé Picard nous était déjà connu, et très avantageusement, par deux grands volumes sur *La transcendance de Jésus-Christ*. Il nous laisse espérer la publication d'un nouveau travail sur le Saint Esprit, dont le titre *Le divin oublié* laisse transparaître l'intérêt majeur. *Émilie de Vialar* est une lecture spirituelle idéale. A recommander sans reserves.

J. F.

G. HOORNAERT, S. I. **De Strijd om de kuischheid.** Vrij uit het fransch vertaald door Kan. Dr J. MUYLDERMANS. Brussel, Kath. Werking, 1924, 19 × 13 cm., 438 p. Prix : 9 fr.

Le livre du R. P. Hoornaert, *Le Combat de la Pureté*, a déjà fait l'objet d'un compte rendu élogieux dans cette Revue (1922, p. 561). Arrivé en peu de temps à sa 6e édition, traduit en neuf langues, il est assez connu, assez apprécié. Contentons-nous de dire, pour prévenir tout malentendu, que l'auteur ne destine nullement aux élèves des collèges ou

des patronages, trop jeunes encore pour être complètement initiés ; ni aux étudiants poussés par une curiosité maladive ou très impressionnables, pour lesquels, plus encore que pour d'autres, il est de bonne tactique de s'occuper le moins possible de ce sujet. C'est le confesseur qui pourra le mieux déterminer le moment opportun pour la lecture de ce livre.

On ne saurait assez admirer le zèle apostolique de M. le chan. Muyldermans, qui avec une ardeur toute juvénile a mené à bonne fin le dur labeur de l'adaptation flamande : le style alerte de l'auteur n'est pas facile à traduire !

J. Salsmans, s. i.

Mgr Laveille et l'abbé Charles Collin. **Gabriel Deshayes et ses Familles religieuses** d'après des documents inédits. Bruxelles, Marette, 1924, 21 × 14 cm., 580 p. Prix : 12 fr.

L'Église de Jésus-Christ n'a jamais manqué de saints. Si nous semblons en douter, c'est que nous ne les connaissons pas. Lisez la vie des hommes de Dieu qui vécurent au XIX^e^ siècle, par exemple celle de Gabriel Deshayes ; vous y verrez ce qu'un jeune prêtre, ordonné à l'époque de la Révolution, curé d'une ville importante de Bretagne, peut réaliser dans le domaine de l'action pastorale et en dehors. Fondateur, avec Jean-Marie de Lamennais, des Frères de l'Instruction chrétienne, M. Deshayes est soudainement appelé à prendre la direction de la Compagnie de Marie et des Filles de la Sagesse. Par son zèle entreprenant et son talent d'organisateur, il assure aux Congrégations fondées par le Bx Grignion de Montfort un renouveau durable. Bien d'autres œuvres ou instituts religieux lui sont redevables de leur existence ; nous ne pouvons les énumérer. Le P. Deshayes, on peut le dire, mourut à la tâche, entouré de ses enfants spirituels.

L'ouvrage est dû à la plume alerte et féconde de Mgr Laveille, un spécialiste, comme on le sait, en ce genre de biographies. Un regret cependant : n'eût-il pas été préférable, pour ne point rompre le récit de l'activité surnaturelle de Gabriel Deshayes, de rejeter plutôt en note ou en appendice, la discussion — très bien menée par ailleurs — qui prouve l'origine « montfortiste » des Frères du Saint-Esprit et donc des Frères de Saint Gabriel. R. D.

O. Giloteaux. **Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus,** Physionomie surnaturelle. Paris, Téqui, 1925, 18 × 11 cm., XXI-214 p. Prix : 7 fr.

Id., **La Bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus et la Vie de Victime.** *Ibid.*, XI-204 p. Prix : 5 fr.

Traités ascétiques et esquisses biographiques. La *N. R. Th.* a déjà rendu compte de la première édition du premier travail de l'abbé G. (t. LI, 1924, p. 190) : elle est heureuse d'en constater le succès. Le second volume comprend trois parties. Dans la première l'auteur traite de la vie de victime en général qu'il identifie à la vie chrétienne vécue avec un grand souci de perfection ; dans la seconde partie il montre comment la sainte à vécu cette vie de victime, et dans la troisième il indique le moyen pratique de la réaliser. Cette étude nous paraît vraiment judicieuse. J. L. D., s. j.

Alphonse GEORGE, c.ss.r. Le Très Révérend Père **Achille Desurmont,** de la congrégation du Très Saint Rédempteur, Provincial de France. Paris, Téqui, 1924, 22 × 14 cm., XXII-648 p. Prix : 15 fr.

Le R. P. Desurmont fut un beau type de supérieur. Il possédait les qualités qui font le vrai chef religieux : profond esprit surnaturel, autorité qui s'impose sans se montrer désagréable, prudence, discrétion. Provincial de France pendant plus de vingt ans, débordant d'activité, il imprima à sa province, encore au stade de formation, une merveilleuse impulsion. Ce fut encore un écrivain abondant dont l'œuvre considérable restera toujours utile aux âmes.

C'est avec l'affection et le respect d'un fils que le R. P. A. George nous retrace la vie du Père Desurmont. L'intéressante biographie qu'il nous offre eût gagné encore à être présentée en des pages plus brèves et plus fortes. La belle figure du R. P. Desurmont, sans rien perdre, pensons-nous, de ses traits essentiels, aurait pris plus de relief aux yeux du lecteur. L. D., s. j.

M. R. JEUNÉ, Supérieur du Séminaire de philosophie d'Issy. **Une mystique dominicaine, la Vénérable Agnès de Langeac** (1602-1634). Paris, Téqui, 1924, XII-242 p. Prix : 6 frs.

L'auteur caractérise la Vénérable Sœur Agnès par ces trois notes : simplicité, énergie, charité ; et de fait, l'impression que l'on garde en fermant le livre se formulerait bien de la sorte. Mais encore y faut-il enfermer le très riche contenu que développait tout l'ouvrage. La Sœur Agnès, en effet, fut une grande mystique. Et si elle éprouva les consolations merveilleuses de ces âmes choisies ; si, comme elles, nous la voyons favorisée des attentions touchantes d'une Providence absolument spéciale ; comme elles aussi, nous la voyons subir de la part des créatures et de la part de Dieu même des épreuves extraordinaires.

Malgré des citations de Bossuet, de sainte Thérèse ou d'autres, par-

fois un peu longues et pas indispensables, le récit est vivant et trace en beau relief une figure de sainte grandement intéressante.

CH. SEVRAIN, S. J.

C^te^ Jean DU PLESSIS. **Vie héroïque de Jean du Plessis,** 1892-1923. Paris, Plon, 1925, 19 × 12 cm., 350 p. Prix : 10 fr.

Dans ce livre, écrit par le père lui-même de Jean du Plessis, on assiste — de nombreuses lettres le montrent bien — à l'ascension progressive d'une âme, depuis le jour où une peine de cœur rapproche ce jeune homme de Dieu. Ce sont ensuite les premiers voyages en mer qui, en apprenant à l'aspirant de marine son métier, lui donnent sa physionomie de chrétien sans peur et sans reproche. La guerre arrive mais, hélas ! pour cette âme éprise de donation, c'est l'inaction forcée dans un coin perdu de la Méditerranée ou de la mer Égée ! Enfin le jour se lève où le commandant du *Dixmude* meurt glorieusement, en vue des côtes de Sicile, son dirigeable ayant été incendié par la foudre. Livre au style riche et sobre, plein de l'affection émue d'un père à la mémoire de son fils héroïque. R. P.

Mgr GIBIER. **La France catholique organisée.** Paris, Téqui, 1925, 18 × 11 cm., XXXIII-366 p. Prix : 10 fr.

Ce n'est pas d'une œuvre nouvelle mais de l'organisation de celles dont les cadres existent déjà, qu'il s'agit dans le présent volume : organisation de la paroisse, du canton, du diocèse suivant un plan parfaitement conçu. Ce plan groupe, dans une collaboration apostolique et largement charitable, les laïques autour du clergé paroissial et le clergé autour de son évêque. Les résultats consolants que Mgr Gibier a obtenus dans le diocèse de Versailles, grâce à cette organisation, l'ont décidé à livrer à la publicité ses méthodes d'apostolat. Nous souhaitons que son œuvre continue à s'étendre et qu'il trouve de nombreux imitateurs. A. H., S. J.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

N. B. — Par la simple insertion d'un ouvrage dans cette liste, la Rédaction n'entend pas se prononcer sur sa valeur. Les livres qui rentrent dans le cadre de la Revue feront l'objet d'un compte rendu dans notre *Bibliographie.*

P. LEJEUNE, C. SS. R. *Le Père Huchaut,* Rédemptoriste. Esschen,

Saint-Alphonse, 23 × 14 cm., 231 p., illustré de 5 photogravures. Prix : 7 fr.

« Tant vaut la prière, tant vaut la vie. » C'est ce dont témoigne éloquemment toute l'existence du P. Ed. Huchaut. Physionomie de saint originale et attrayante, que celle de ce « Père de l'amour de Dieu » vrai fils de St Alphonse, âme d'apôtre et contemplatif éminent.

F. E., s. j.

Pour l'Amour de Dieu, par un Missionnaire de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (Missions belges de Scheut, Bruxelles). 3e édit., Bruxelles, Albert Dewit, 1925, in-8°, 263 p. Prix : 3,75 fr.

R. Garric. — P. Tezerras du Montcel. — P. Delfontaines. — R. Lambry. *Les Équipes sociales.* Esprit et Méthodes. T. I, Paris, Desclée, Éditions de la Revue des Jeunes, 1925, 19 × 13 cm., 123 p. Prix : 5,50 fr.

Cet opuscule, que ne manqueront pas de lire les techniciens et les travailleurs sociaux, expose l'esprit et les méthodes d'une création d'après guerre, aujourd'hui déjà très florissante. C'est une œuvre d'éducation populaire où les jeunes gens des écoles et des ateliers se rencontrent en vue de bénéficier d'une science et d'une expérience professionnelle et sociale réciproque, de développer des personnalités en nouant des « amitiés sociales » durables. P. G.

P. Marie-Amand de Saint Joseph. *Carmes et Carmélites,* martyrs de la Révolution. Paris, Téqui, 1925, 23 × 14 cm., viii-154 p. Prix : 6 fr.

Quoique volontairement incomplète, cette liste de héros fait honneur à leur famille religieuse. Personne ne lira sans émotion les deux premiers chapitres où le R. P. décrit le théâtre du martyre : les pontons, et la longue agonie que les prêtres déportés y subirent.

J. L. D., s. j.

Andreas Nicolaas Metz, O. Cist. *De Kerk van Christus naar de Schrift. Wat leeren toch de katholieken?* 1 vol. in-12, vii-463 p., Zout-Leeuw (België), Peeters, 1925.

J. Nysten. *Exégèse, Apologétique, Dogme, Morale. Homélies des évangiles du dimanche.* In-12, 501 p., Tongres (Belgique), Michiels ; Arras (France), Brunet. Prix : 12,50 fr.

Eugène Duplessy. *Apologétique.* L. III, Démonstration du catholicisme. In-12, 514 p., Paris, 5, rue Bayard.

A. Hamon, s. j. *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur.* II. *L'aube de la dévotion.* Grand in-8°, xxix-359 p., Paris, Beauchesne, 1925. Prix : 22,00 fr. franco.

P. Pourrat. *La spiritualité chrétienne.* III. *Les temps modernes.* 1e partie, *De la Renaissance au Jansénisme.* In-12, x-607 p., Paris, Gabalda, 1925. Prix : 18,00 fr. franco.

Jos. Schryvers, c. ss. r., Supérieur de la mission ruthène de Galicie. *Ma Mère.* In-12, 145 p., Esschen (Belgique), Librairie Saint-Alphonse. Prix :3,00 fr.

L'auteur, dans quelques chapitres succincts, scrute tout ce que contient ce mot de « mère » quand nous l'appliquons à la Vierge bénie. Son style simple est pénétré d'une onction toute filiale qui émeut le lecteur et lui suggère à propos de vérités qu'il savait, d'heureuses et très justes réflexions, peut-être insoupçonnées.

L. Garriguet. *Eucharistie et Sacré-Cœur. Étude comparative de théologie et d'histoire sur les deux dévotions.* In-8°, VII-357 p., Paris, Téqui, 1925. Prix : 14,10 fr. franco.

Dr Andreas Inauen, S. J., *Philosophie und Grenzwissenschaften.* 1 Band, 5 Heft. *Kantische und scholastische Einschätzung der natürlichen Gotteserkenntnis.* In-8°, 92 p., Innsbruck, Rauch, 1925.

Mystiques anglais. Le nuage de l'Inconnaissable et les épîtres qui s'y rattachent, par un anonyme anglais du quatorzième siècle, traduits par D. M. Noetinger, moine de Solesmes. In-12, 421 p., Tours, Mame, s. d. Prix : 12,50 fr.

St Thomas Aquinas. Papers from the Summer School of Catholic studies held at Cambridge, August 4-9, 1924, edited by the Rev. C. Lattey, S. J. In-12, IX-311 p., Cambridge, Heffer, 1925. Prix : 7/6 d. net.

Sti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de Anima Commentarium. Editio recentissima cura P. F. Angeli M. Pirotta, O. P. In-8°, X-307 p., Taurini, Marietti, 1925.

Al. De Smet, S. T. D. Theologia Brugensis. *Tractatus Dogmatico-Moralis. De Sacramentis in genere. De baptismo et confirmatione.* Editio altera, Brugis (Belgii), Beyaert, 1925, 25 × 17 cm. XIII-331 p. Prix : 25,00 fr.

P. Ildefonse de Vuippens, O. M. Cap. *Le Paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles.* Avec deux illustrations 166 p., Paris, Librairie Saint-François d'Assise ; Fribourg (Suisse), Librairie de l'œuvre de St-Paul, place Saint-Nicolas et Pérolles, 1925. (Dissertation présentée à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg en Suisse pour l'obtention du diplôme de Docteur).

Acta primi Congressus Thomistici internationalis, invitante Academia Romana S. Thomae Aquinatis Romae anno sancto MCMXXV a die XV ad XX Aprilis habiti. 24 × 16 cm., XVII-315 p. Romae, Apud sedem Academiae Rom. S. Thomae, 1925. Lire 20.

Rev. John Donsvan, M. A. *Earliest Witness of the first two Gospels,* reprinted from the *Irish Ecclesiastical Record,* March, July and August 1925, 14 × 25 cm., 31 p.

(*A suivre*)

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÈT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

In Memoriam

SON ÉMINENCE

Le Cardinal MERCIER

Archevêque de Malines et Primat de Belgique
est décédé saintement, comme il a vécu, le samedi, 23 janvier, dans l'après-midi.

La mort de l'éminent prélat est un deuil pour la Patrie et pour l'Église. Le clergé, plein de vénération pour sa piété, son zèle et ses vertus sacerdotales, les catholiques fiers du prestige de sa science et de l'éclat de ses œuvres, tous les Belges enfin, sans distinction de partis, reconnaissants pour les immenses services rendus à la Nation, sont unanimes dans l'expression de leurs regrets, de leur respectueuse gratitude et de leur admiration.

A ces hommages les catholiques de l'univers s'associent, et les dépêches des gouvernements étrangers eux-mêmes, montrent la place que le Cardinal s'était acquise dans l'estime du monde entier.

Sans attendre qu'elle puisse consacrer un article à la mémoire du grand prélat, la Direction de la *Nouvelle Revue Théologique* se devait d'exprimer ici sa douloureuse émotion, et de dire sa profonde reconnaissance pour celui qui fut son archevêque et qui daigna jadis encourager si paternellement ses travaux.

La fonction de l'Autorité

On se propose, en ces pages, d'étudier le rôle de l'autorité dans la société.

On s'y bornera à l'examen de la société civile. De la société ecclésiastique il ne sera donc pas question. Celle-ci, surnaturelle, demande une étude spéciale. On ne parlera pas non plus, ex professo du moins, de la société familiale.

Autre limitation. On n'examinera l'autorité et la société civile qu'à un point de vue particulier, celui de l'unité sociale. Et même, de ce point de vue, on ne prétend pas être complet ; on ne cherchera qu'à comprendre la fonction de l'autorité par rapport au peuple et aux administrés.

La société comme unité

Une société est une réunion d'hommes. Elle est constituée essentiellement, par l'unité qui relie ses membres, par une « forme » d'unité, comme disent les scolastiques, par « une âme collective », comme disent volontiers les modernes.

Qui dit société, dit unité : unité de buts et de moyens, unité de tendance et d'esprit ; une société est — c'est sa définition traditionnelle — une réunion d'hommes, poursuivant de concert — en union — une même fin.

Tant que manque cette unité, on a bien « la matière » dont peut être faite la société. Mais cette matière est éparpillée, désagrégée, on n'a pas la société. C'est comme une limaille de fer : tant que le courant électrique ne l'a pas rassemblée et organisée, il n'y a que pulvérulence. Mais vienne à se former l'unité, vienne une aspiration unique réunir ces volontés individuelles, aussitôt elles reçoivent une nouvelle façon d'être, une nouvelle détermination, comme une matière que vient actuer une forme. Elles

étaient séparées, isolées, les voilà devenues un ensemble.

Les voilà devenues comme un organisme unique. C'étaient des membres, mais dispersés ; voici qu'un mouvement unique, qu'un souffle unique les traverse tous ; ils ne font plus, en quelque sorte, qu'un seul être vivant. Cette comparaison entre une société et un animal est traditionnelle et exacte. La société, comme le vivant, est composée d'un corps et d'un principe vital, d'une « âme ». Le corps, ce sont les individus ; l'âme, c'est ce qui fait que ces individus sont et demeurent en communauté de volonté et de travail, que les forces multiples de l'ensemble conspirent toutes au même bien de l'ensemble.

Cette « âme » de la société, n'est évidemment pas une substance complète, spirituelle, comme est l'âme humaine. Elle n'est pas même une substance physique incomplète comme est l'âme des animaux. Elle n'est pas rien cependant. Elle est une réalité d'ordre moral, c'est ce qu'on appelle une « âme collective ». Elle consiste essentiellement en une union, une coïncidence — plus ou moins grande, plus ou moins durable — de tendances et d'efforts.

Qu'on se représente la formation d'une société, on y verra apparaître, comme principe générateur une telle unité, une telle forme, une telle âme collective.

Nous prendrons comme exemple un cas très simple, de société fort rudimentaire, tout instable, si imparfaite qu'on peut à peine y voir une société. Déjà en elle cependant, on verra la nécessité de l'unité s'affirmer par ses effets. Soit un certain nombre de sans-travail, mécontents. Ils errent dans les rues, sont nombreux sur les places publiques, tourmentés tous des mêmes griefs et des mêmes revendications. Mais ce ne sont encore que des forces isolées et impuissantes, une masse houleuse, mais inconsistante : leur unité n'existe pas encore.

Mais que leur unité se constitue, qu'à la voix d'un meneur, ils se sentent unis dans la même volonté, que les mêmes clameurs retentissent en toutes les bouches, que chacun lise dans les yeux des autres les mêmes décisions, alors tout est changé. Ce n'est plus une mer agitée, qui se consume

en un va-et-vient stérile, c'est une lame de fond qui monte, irrésistible. Ceux qui n'étaient que des hommes séparés et incertains, sont devenus en quelque sorte un être unique. Un seul mouvement les pousse, une seule aspiration les enfièvre ; ils s'en vont, comme un seul homme, à l'assaut de tous les obstacles. Ils sont une société — à la stabilité près — et ils le sont par l'unité qu'ils ont prise, par l' « âme collective » qu'ils ont reçue.

Et sans cette « âme collective » il n'y a pas de société possible. Que dans un groupement d'hommes, même le plus ancien, l'union des volontés et des esprits cesse d'exister, c'en est fait du groupement : il est mort. Quelque temps encore, en vertu des situations et des vitesses acquises, l'organisme continuera à fonctionner, mais ce fonctionnement ne durera pas. Sauf contraintes extérieures — elles-mêmes peu durables — tout va bientôt se désagréger et se dissoudre. L'apparence d'unité, qui subsiste quelque temps après la disparition de l'âme collective, n'est qu'une « forme cadavérique » ; elle ne préside qu'à une désorganisation.

Ainsi faut-il dans une société une âme collective. Celle-ci, répétons-le, n'est d'ailleurs qu'un aspect des individus.

Les individus en effet, les hommes sont sociables par nature. Chacun, pour réaliser pleinement l'humanité dont il participe, a besoin des perfections humaines de ses semblables. De là naît la volonté, dans notre nature, de nous rapprocher des autres, de nous unir à eux, pour posséder ainsi ce qu'ils ont d'humain et qui nous manque pour être parfaitement homme. C'est en ce trait des volontés individuelles que consiste l'âme collective, la volonté de la société. Comme on le voit, elle existe non en elle-même, mais dans les associés, comme une forme dans une matière.

La Société civile, l'État, dont nous parlons dans la présente étude, est une de ces sociétés formées par cette volonté d'union. Elle est parmi les sociétés — en n'envisageant que l'ordre naturel — la plus vaste, qui soit en même temps fortement organisée. Cette notion de l'État nous suffit pour le but de notre étude. Notons cependant

qu'en théorie, cette société suprême peut revêtir un grand nombre de formes, dont beaucoup probablement n'ont pas encore été soupçonnées.

Ainsi définie, la société civile est exigée par notre nature ; puisque notre nature exige des sociétés, et que l'État est la dernière, la plus parfaite de celles-ci — dans l'ordre naturel, répétons-le une dernière fois.

Comme toute société, l'État a son âme collective. Celle-ci consiste en une façon commune à tous ses membres, de penser, de sentir et d'agir ; elle réside dans un ensemble d'aspirations, de goûts, de convictions, de traits de caractère pareils en tous ; elle est faite enfin de la volonté, présente en chacun, de promouvoir le bien de tous. C'est cette « âme » qui donne à chaque nation sa physionomie propre. Elle n'est donc pas rien : elle agit, elle unit, elle rapproche. Mais cependant, rappelons-le, toute sa réalité tient dans les volontés individuelles des associés ; elle n'existe que dans les individus, non en tant qu'ils sont séparés, mais en tant qu'ils sont unis.

L'expression de l'unité

Or, si l'unité est nécessaire à une société d'hommes, il est tout aussi nécessaire que cette unité se fasse visible. Les hommes sont faits d'esprit et de corps. Le lien social, l'unité qui les rassemble, doit comme eux avoir en même temps quelque chose de spirituel et quelque chose de matériel.

Si elle n'était que spirituelle, l'unité serait très noble assurément et très belle, mais, pour nous hommes, elle équivaudrait à rien. Une union qui ne serait qu'une affinité d'âme et de sentiment, nous échappe tout à fait. Cachée dans les profondeurs intimes de chacun, elle demeure imperceptible à tous et à chacun. Chacun sera bien entouré, cerné de tous côtés, par des volontés qui voudraient s'unir à la sienne. Elles voudraient, oui ; lui aussi voudrait ; mais ces vouloirs, faute de se reconnaître, de se rencontrer, demeurent vains et inutiles. Ils sont là cependant ; il y a

sur place tout ce qu'il faut pour une société ; la matière est réunie, inflammable, mais l'étincelle n'a pas jaillli.

Pour qu'une société s'établisse, il faut que la volonté d'union qui est en chacun s'exprime aux yeux de tous. Pour que la société dure, il faut que cette volonté d'union persiste à s'exprimer visiblement. L'âme collective, pour effectuer et maintenir la cohésion des membres doit cesser d'être une inoffensive abstraction, une aspiration platonique ; il la faut à la société, exprimée en un organisme aussi fort que la société doit être solide.

Tant que l'âme collective demeure dans le domaine de la volonté pure — et du rêve, — allez lui demander de cimenter l'unité de l'État ! Allez lui demander de conserver l'union, la collaboration entre les associés ! Comment, inconsistante, se dressera-t-elle contre l'élément multiple, contre les tendances scissionnaires, inévitables ? Entre elle et eux, ce sera l'histoire du pot de fer et du pot de terre : la lutte est impossible.

L'élément multiple : le nombre, la diversité des membres, l'incohérence de leurs intérêts immédiats, la pression de leurs préoccupations individuelles, tout cela est trop visible, cela éclate trop fort au grand jour, en couleurs trop criardes, pour qu'une entité spirituelle, une âme collective, immatérielle, une unité d'aspiration — invisible — puisse se faire voir, reconnaître de façon stable, à des yeux pris, de toutes parts, par cette phantasmagorie. Les voix qui clament les tendances égoïstes, les poussées séparatistes, retentissent partout ; comment l'unité dominera-t-elle ces cris, si aucun organisme ne lui prête sa voix. Pour que les membres de la société, tout multiples qu'ils se voient, tout divers qu'ils se sentent, sachent cependant et sachent toujours, qu'ils sont un, il faut que se montre, tangible et matériel, « un quelque chose », où s'incarne et se fasse voir et entendre leur communauté spirituelle de volonté. Une société d'hommes en chair et en os, qui n'aurait pas une expression, en chair et en os, de son unité, ne demeurerait guère plus unie qu'une bande d'oiseaux, réels, enfermés dans une cage spirituelle.

La nature humaine le veut ainsi. Corps et esprit, les hommes réclament, pour les grouper, une unité qui soit esprit sans doute, mais corps aussi. L'âme collective doit avoir un corps, sinon elle n'est rien d'humain.

Ce corps, puisque la société n'est faite que d'hommes, doit être lui aussi fait d'hommes, un ou plusieurs, peu importe pour le moment. On ne saurait encore dire dès à présent ce que doit être cet organisme où se concrète l'unité. Tout ce qui est clair, c'est que cet organisme est indispensable.

Avant d'aller plus loin, il faut noter que cet organisme — et la fonction qu'il exerce — constitue bien ce qu'on entend par autorité.

L'autorité se définit assez généralement, comme « le droit de diriger les esprits, les volontés et les actions des associés vers la fin propre de la société, dans la limite des exigences de cette fin ».

La formule à laquelle notre examen vient d'aboutir recouvre assez exactement cette définition. L'autorité, disions-nous, est la fonction d'exprimer à la société sa nécessaire unité ; — en d'autres termes, la fonction de maintenir dans la multiplicité des membres l'unité de but et de moyens qui constitue la société. Cette formule, on le voit, coïncide avec la définition traditionnelle de la société. Il y a seulement cette différence que, du point de vue où nous sommes placés, l'autorité apparaît comme une fonction. Elle se montre donc, en ceux qui l'excercent, comme un service et un devoir, avant de s'ériger en droit. Qu'elle soit cependant un droit, comme le dit la définition que nous venons de citer, on le verra de mieux en mieux, à mesure que se poursuivra notre étude.

Nécessité de l'autorité

Envisagée du point de vue de l'unité sociale, l'autorité est donc avant tout une fonction. Ce caractère de fonction va nous aider à comprendre certains attributs de l'autorité.

Et d'abord l'autorité est nécessaire. Elle est aussi néces-

saire que la société, parce qu'elle en est la condition. Sans une autorité, sans un organisme qui exprime l'unité collective, pas de société.

Les associations les plus instables elles-mêmes — qui sont à peine des sociétés — exigent impérieusement une autorité. Seulement, inconsistantes comme elles sont, elles peuvent se contenter d'une autorité indéterminée et changeante. Une bande de promeneurs — pour prendre comme exemple une société aux liens aussi lâches que possible — une bande de promeneurs ne peut subsister sans quelque autorité. Si tout le long du chemin, il ne se trouve aucune voix pour indiquer la route à suivre, pour donner le pas, la bande ne durera pas longtemps. A chaque bifurcation il faut, sous peine d'anéantissement du groupe, que se forme et que s'exprime la volonté du groupe. Peu importe d'ailleurs la façon dont s'exprime celle-ci : indications d'un des promeneurs chargé de ce soin, ou mieux au fait, ou moins distrait par la conversation — ou délibération à chaque carrefour — ou suggestion d'un des associés, puis d'un autre ; la structure, la stabilité de l'organisme où s'exprime la volonté commune a ici peu d'importance. L'intéressant est la nécessité d'un tel organisme. Même dans le petit commencement de société qu'est une bande de promeneurs, une expression visible de l'unité de l'ensemble — c'est-à-dire bel et bien une autorité — est indispensable.

S'il en va de la sorte dans un éphémère groupement d'excursionistes, de quelle nécessité ne sera pas l'autorité dans la société, compliquée, nombreuse, qu'est un État ? Les États sont des sociétés groupant une foule d'égoïsmes, individuels et collectifs, ils comportent beaucoup de rouages compliqués et enchevêtrés. Si rien n'y maintient l'ordre et l'unité, la désorganisation sera immédiate. Et l'organisme qui y exprimera l'unité devra être fort, déterminé et relativement permanent, sinon il ne pourra pas unifier, coordonner une pareille masse.

Il faut donc dans la société civile une autorité, il l'y faut aussi puissante, aussi stable que doit être l'unité de ces sociétés.

D'autre part, ces sociétés sont exigées par notre nature ; elles nous sont, avec notre nature, imposées par Dieu même.

Il s'ensuit que l'autorité civile aussi, condition indispensable de la société, nous est imposée, et par notre nature, et par notre conscience, et par Dieu.

Autorité et liberté dans l'État

Il est urgent, actuellement, de renforcer l'autorité. Le besoin est évident, on s'excuse de le formuler, après tant d'autres.

Dès lors, continuent certains, l'heure est venue de restreindre les libertés, au profit du pouvoir. Aux libertés individuelles, il faut *opposer* une autorité renforcée — renforcée à leurs dépens, il le faut bien.

Et voici la conception des choses sous-jacente sous cette tactique. Liberté et autorité sont deux éléments nécessaires de toute société. La société est faite de leur union — de leur antagonisme, dirait-on volontiers — par une sorte de synthèse des contraires. Dans un État, les deux sont en raison inverse l'un de l'autre : ce qu'on ajoute à la liberté est pris sur le pouvoir, et le pouvoir central ne grandit qu'en empiétant sur la liberté. L'idéal est une heureuse combinaison, un sage balancement de l'un par l'autre. *Ne quid nimis :* la vertu est dans un milieu entre deux excès. Et aux heures de crise, quand le besoin se fait sentir de plus de poigne dans la direction, il faut se résigner à restreindre les libertés privées.

Il y a en cette conception, bien des choses fort prudentes. Mais peut-être, dans l'ensemble, cache-t-elle une formidable imprudence. Peut-être est-il imprudent, à l'heure où se font plus vives les revendications de liberté, de présenter la restauration de l'ordre social comme solidaire d'une restriction de la liberté. L'apparition de l'ordre sous forme de carcan est peut-être malhabile.

Aussi bien, ajoute-t-on, à ce renforcement du pouvoir, l'exercice de la vraie liberté gagnera. Il faut un ordre social bien établi, pour que chacun puisse travailler en paix.

Cette dernière considération est la bonne. Et les pages qui précèdent peuvent aider à voir combien elle est exacte. Il est faux que la liberté perde tout ce que l'autorité gagne. L'autorité n'est pas d'essence si séparée de la liberté que les deux ne puissent se développer qu'en raison inverse l'une de l'autre.

L'autorité, loin de venir à l'encontre de la liberté, en sort au contraire, comme exigée par celle-ci. La philosophie traditionnelle le répète : l'homme est social. Sa liberté est celle d'un être destiné à vivre avec d'autres. Elle n'est pleine et entière que lorsque l'homme est en société avec ses semblables, et en société aussi parfaite que possible. Or une société ne va pas sans unité, sans autorité. Cette autorité, il la faut donc à notre liberté ; notre liberté d'être sociable exige, pour être aussi parfaite que possible, une autorité aussi bien constituée que possible.

Si donc on veut restaurer l'autorité, il n'y a pas à museler d'abord les libertés individuelles, et à leur imposer le pouvoir de force comme un frein ; avant tout, il faut former la société, il faut unir les particuliers et faire leur éducation d'êtres sociaux, il faut que les volontés humaines se rendent compte de l'union exigée par leur nature. L'exercice même de leur liberté, de leur liberté d'êtres sociables, les mènera à vouloir une autorité civile forte.

Un renforcement du pouvoir, obtenu seulement par de la poigne, est un leurre — et un état violent. Il est sans fondement dans la réalité des choses et sans espoir d'avenir. Les moyens extérieurs de contrainte peuvent être bons, voire même indispensables. Mais ils sont mauvais, s'ils font négliger l'intérieur, l'essentiel. L'essentiel, pour assurer l'ordre et l'autorité, n'est ni le canon, ni la force, mais l'union entre les hommes et l'amour de chacun pour les autres.

D'abord la charité.

Forme du Gouvernement

La nature de la société exige la présence d'une autorité ; mais elle ne détermine pas de façon nécessaire la forme que

doit revêtir cette autorité : bien des régimes politiques sont possibles, en morale. Tout ce qu'on peut dire, étant donné la nature de la société, c'est que toute forme de gouvernement, pour incarner l'unité sociale, doit constituer l'*unité* et l'unité du peuple, de la *multiplicité*. Un type de gouvernement qui serait sans unité, ou qui n'incarnerait pas l'unité du peuple, de la multiplicité, ne serait pas une véritable autorité.

Et d'abord, un pouvoir sans unité n'en est pas un. Le pouvoir ne peut résider dans la multitude, amorphe, des individus. La pure démagogie, l'*anarchie,* n'est pas un régime politique. — Est-elle même une possibilité ? — A mettre l'autorité exclusivement dans la foule, dans la foule conçue comme purement multiple, désorganisée, pulvérulente, à la mettre ainsi dans la multiplicité pure, on l'y noie. Comment voudrait-on qu'elle soit une unité ? Faire du gouvernement une machine à enregistrer les mouvements variés — et discordants — qui agitent le peuple, revient à le condamner à l'incohérence et le vider d'unité — et d'autorité. Le suffrage universel, conçu — ou plutôt caricaturé — comme la simple voix de la multitude, comme la somme des vues égoïstes des individus, ne peut être l'autorité souveraine dans un État : il n'est pas même un semblant d'autorité.

D'autre part, un pouvoir qui ne serait qu'unité, qui n'aurait aucun rapport avec la multitude des sujets, ne serait pas non plus l'unité d'une multiplicité. Unité, oui ; unité de multiplicité, non. Il ne peut être une autorité. Le *despotisme* absolu ne constitue pas un régime politique. Le soi-disant droit de faire exécuter sa volonté par les autres, sans autre considération que son bon plaisir, constitue peut-être, s'il est possible, une exploitation de l'homme par l'homme ; mais un pouvoir politique, non pas. Faute de se considérer comme une fonction sociale, il ne se pose pas comme autorité. L'autorité est la voix de la société, l'incarnation de l'unité de tous, ou elle n'est pas. A la ramasser toute, tout entière, en un seul homme, sans aucune relation au bien et à la volonté de l'ensemble, on la coupe de ce qui

la soutient, on la vide de ce qui fait sa force et son essence.

Ces deux extrêmes — unité sans plus, multiplicité pure — montrent les deux excès que le pouvoir doit éviter, pour demeurer pouvoir.

Et si l'on se demande maintenant quel est le gouvernement parfait, la réponse ne peut faire de difficulté. Le meilleur gouvernement est celui qui présente autant d'unité que possible, et non pas de n'importe quelle unité : il doit incarner autant que possible, l'unité de la multiplicité, l'unité de la nation.

L'idéal évidemment serait qu'il fût pleinement un, tout concentré dans les mains d'un seul homme, d'un homme immortel, pour bien faire : *Unitas plurium debet esse ab uno*. Et en même temps, pour bien être l'unité de la masse, il devrait la tenir en lui, s'identifier tout à elle ; pour être vraiment l'unité du peuple, il devrait être le peuple lui-même, le peuple en tant qu'un.

Idéal utopique, évidemment. Un homme ne peut être présent à l'intérieur des autres, pour les unifier en son unité. Il n'y a que l'Homme-Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, dans l'ordre de la grâce, contient en lui-même, d'une certaine façon, tous les fidèles, comme membres de son corps mystique. Aussi, dans ce corps, c'est-à-dire dans l'Église, l'unité et l'autorité sont d'un autre ordre, et autrement parfaites que dans la société civile. Mais de cette société et de cette unité surnaturelles, il n'est pas question en ces pages ; on ne traite ici que de la société civile. En celle-ci, on ne peut trouver une unité à la fois parfaitement une, et parfaitement unie à la foule. Il faut en conclure que l'autorité, le gouvernement parfait, tout comme l'homme parfait, n'existent pas.

Est-ce à dire qu'il ne faille pas songer au gouvernement idéal ? Au contraire, il faut y penser, non pour y atteindre, mais pour y tendre. Le gouvernement le meilleur sera celui qui s'approchera le plus de la perfection, qui combinera le maximum d'unité et le maximum d'union avec le peuple. De ces combinaisons, les hommes en ont élaboré beaucoup. De la Royauté sous toutes ses formes, jusqu'à la Répu-

blique sous toutes ses modalités, les types de gouvernement qui ont existé et ceux auxquels on n'a pas encore songé sont en nombre indéfini. Tous sont bons, s'ils sont adaptés aux peuples et aux circonstances et s'ils expriment le mieux possible l'unité de la nation.

La genèse de l'Autorité

La détermination, dans un peuple, du type de pouvoir et du détenteur de l'autorité dépend d'un grand nombre de facteurs.

Il n'en va pas des États comme de l'Église où Dieu lui-même a révélé le mode de gouvernement, et, jusqu'à un certain point, le sujet du pouvoir. Dans la société civile, Dieu ne guide pas les hommes par des révélations directes, mais par leur raison, et par la multitude des causes secondes.

Car ce sont toutes ces causes, en collaboration avec l'activité libre de l'homme, qui concourent en même temps à former les sociétés et à y constituer l'autorité. Autorité et société, les deux naissent ensemble. Et il le faut bien : elles sont trop unies, pour que l'une se produise sans l'autre. Une union peut-elle exister sans ce qui fait son unité, ou cette unité peut-elle se produire sans l'union qu'elle exprime ?

L'autorité civile est façonnée par les mêmes causes qui modèlent les groupements humains. Ces causes sont aussi diverses et aussi nombreuses que possible. Des phénomènes physiques et géographiques, un éboulement, une inondation, une plaine fertile, une rivière, une chaîne de montagnes, influent fortement sur la constitution des premières sociétés, et, par celles-ci, sur les sociétés qui les prolongent. Des causes psychologiques, comme la ressemblance de langue, de caractère, d'histoire, la communauté des traditions, de l'éducation et de la race agissent, elles aussi, et rapprochent de diverses façons les hommes. Il faut joindre à cela les traités, les conventions libres entre particuliers et entre sociétés, et l'action de personnalités plus marquantes. Toutes ces causes et bien d'autres exercent une action sur la naissance et les transformations des sociétés. On se

demande s'il est une seule loi de la nature qui ne puisse intervenir, et qui, de fait, n'intervienne pas pour sa part, fût-elle lointaine et infinitésimale, dans ce fait si touffu, qu'est la genèse des groupements humains.

Ces mêmes causes président à la naissance de l'autorité. Les événements les plus fortuits, comme l'heureux choix d'une case bien située, la présence d'une tribu à un confluent, ou d'une famille sur une colline facile à défendre, la longue vie d'une série d'individus bien doués dans une même lignée, toutes les causes en un mot qui agissent sur les hommes, c'est-à-dire toutes les lois naturelles, en même temps qu'elles forment les groupements humains, leur marquent leur centre et désignent ce qui en fait l'unité. De toutes ces actions combinées, innombrables, impondérables souvent, généralement insoupçonnées, la société naît, et avec elle son unité, et l'autorité.

Dieu seul sait tous les facteurs qui ont agi sur la formation des peuples, et des empires, et des nations ; car de lui seul ils dépendent tous. Bien peu dépendent des hommes. Qu'y pouvons-nous, si telle source est là et fait centre, si tel désert est une frontière naturelle, si tel homme est mort trop jeune pour devenir chef ? Tout cela relève de lois que nous connaissons à peine et dont nous décelons à peine l'action. L'homme assiste, souvent inconscient, ignorant, impuissant, au travail qui enfante les États.

Aussi jamais les peuples ne seront l'unique agent de leur formation ; jamais ils ne disposeront absolument d'eux-mêmes ; aucun régime ne peut être exactement ce que désire une nation ; aucun système de scrutin ne rendra parfaitement la volonté de la société. L'homme a beau faire, il n'agira jamais seul dans la constitution des États ; son action est engagée dans la nature : bon gré, mal gré, elle subira les contre-coups des événements cosmiques.

L'homme influe sans doute, et bien fort parfois, sur les débuts ou sur les destinées de la société civile. Il a sa responsabilité et chacun pour sa part répondra de son action.

Mais le grand artisan, en ces matières, n'est pas l'homme,

c'est Dieu. C'est Dieu qui, par l'homme et par les forces naturelles, dessine, en même temps que la géographie du globe, la carte politique des peuples.

Rôle de l'Autorité

Une fois née la société, commence le rôle de l'autorité. Ce rôle se déduit de son essence : unité de la multiplicité, l'autorité doit, de par sa nature, maintenir cette unité qu'elle exprime, la perfectionner et la formuler.

L'autorité doit maintenir l'unité — c'est-à-dire l'existence — de l'État. On l'a dit dès le début de ces pages : dans tout groupement humain, il y a des intérêts individuels et des égoïsmes ; ceux-ci sont un ferment de division ; dans un État, ils sont particulièrement nombreux et actifs. La raison d'être de l'autorité est de les contrarier, de les neutraliser, de les éliminer. En elle prend corps l'instinct de conservation de l'ensemble,

L'autorité doit maintenir l'unité. Son rôle principal n'est donc pas de veiller à ce que chaque partie de la société demeure bien confinée dans la sphère de ses attributions. Ce n'est pas précisément pour présider à la séparation des efforts qu'elle est fonction de l'unité. Expression de l'âme collective, elle a autre chose à faire qu'à empêcher les hypertrophies et les tumeurs. Avant tout, comme l'âme dans le corps, elle doit unir ; elle doit coordonner les activités, assurer la coopération de tous les membres, faire des énergies multiples qui se trouvent dans l'organisme social une œuvre unique. Elle doit rappeler le but commun, entretenir l'esprit de corps.

Mais ce rôle n'est pas le seul. L'unité d'un État n'est jamais complètement formée, l'âme collective n'est jamais et ne peut jamais être pleinement constituée. Elle s'ébauche seulement et elle se forme. Or c'est elle qui fait la réalité de l'État. Reste donc que l'État, pour être, tende à former de plus en plus cette âme collective — à perfectionner son unité. La morale des États, comme celle des particuliers, est une perpétuelle exigence du progrès.

Ce progrès dans l'unité, à l'autorité de l'aider ; à elle de former, dans l'homme privé, le citoyen ; à elle d'amener les individus à prendre conscience de tout ce qu'ils ont de social, de les persuader de leur solidarité et de leur responsabilité collective ; à elle de tirer, de la masse des individus, le corps organisé de la nation.

Ce rôle n'est pas une mission de conquête, ce n'est même pas d'abord une tâche de répression. Il consiste avant tout dans la fonction essentielle de l'autorité : incarner l'unité du groupe, donner corps à l'âme collective. Mieux se montrera l'unité du groupe, mieux les citoyens sauront qu'ils sont un.

Un des principaux moyens dont dispose l'autorité pour perfectionner l'union est la législation. Mais l'étude de celle-ci demande un certain développement. Nous en ferons l'objet d'un paragraphe spécial.

La Loi

La société a son bien à elle : le bien commun. Ce bien est d'ailleurs aussi le bien des individus qui la composent, en tant qu'ils sont unis en elle.

Et si l'on définit le bien — le bien honnête, s'entend — « ce que tous veulent (en droit du moins) en raison », le bien commun se définira « ce que tous veulent, ou devraient vouloir, en raison, en tant qu'ils sont unis ».

Or ce que tous veulent en tant qu'ils ne font qu'un, les individus, considérés comme isolés, n'ont pas qualité ni lumière suffisante pour le discerner parfaitement. Ce bien, bien de l'ensemble, bien de l'unité, l'ensemble seul, l'unité seule, a compétence pour en juger.

Mais cette unité s'incarne dans l'autorité. A l'autorité donc de décider quel est le bien commun, à elle de déclarer ce que tous veulent, ou doivent vouloir, en tant qu'unis.

Et à elle de le déclarer en tant qu'autorité ; le bien commun, elle doit le formuler en tant que fonction sociale,

c'est-à-dire de façon publique ; et comme doit se formuler le bien commun, c'est-à-dire de manière impérative.

Or le bien commun, formulé en raison, par l'autorité à la société, c'est la loi. La notion que nous venons de voir se former renferme tous les éléments essentiels contenus dans la définition traditionnelle de la loi : ordonnance de la raison, établie pour le bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté.

Et l'on voit, du premier coup, dans la notion qui vient de se former, ce qui donne à la loi son caractère impératif, « légal », ce qui la rend supérieure aux individus. Elle domine les volontés privées parce qu'elle exprime le bien général, et qu'en elle se formule le vouloir collectif. Sa force, elle la tient, non des hommes, Prince ou Parlement qui l'ont faite, mais de la société qui s'exprime en elle authentiquement, par l'organe où prend corps l'unité de l'ensemble. Comme émanant de la société, elle s'impose à nous en vertu de l'élément social de notre être.

Or cet élément social, comme la société qui en dérive, nous est lui-même imposé par notre nature — et celle-ci nous vient de Dieu. C'est donc en vertu de la loi naturelle, en vertu de la volonté divine que les lois civiles nous obligent ; si elles ont leur caractère légal à titre d'expression authentique du vouloir collectif rationnel, elles ont leur caractère moral et sacré de par la nature et de par Dieu.

Ce caractère obligatoire et légal, la loi le possède en tant que loi. Elle l'aura donc d'autant plus marqué qu'elle réalisera plus parfaitement les conditions requises de toute loi. Et pour parler des conditions qui se découvrent du point de vue choisi en ces pages, elle l'aura d'autant mieux qu'elle exprimera plus parfaitement le vouloir collectif.

La loi en effet, est la formulation du bien commun. Or ce bien s'apprécie, non d'un point de vue individuel, quel qu'il soit, mais du point de vue social : pour en juger, il faut se mettre à la place de la nation. Plus le pouvoir se

mettra ainsi en quelque façon dans le peuple, plus il s'efforcera d'exprimer ce que serait la volonté de tous, — plus aussi il agira en tant que fonction publique, plus ses ordonnances auront, en raison, force de loi.

Le mieux, pour connaître le bien commun et obtenir la loi parfaite, serait de laisser parler l'âme collective. Mais, on l'a assez dit, cette âme n'existe pas en elle-même.

Elle n'est pas rien, cependant. Elle existe dans le peuple. Mais dans le peuple comme peuple, dans le peuple en tant qu'il est uni, conscient de sa solidarité.

Dans la mesure donc où le peuple est uni, il peut être opportun qu'il intervienne dans la législation. Mais, quant à savoir dans quelle mesure il est uni, et si son unité est aujourd'hui assez formée pour qu'il ait son mot à dire, cela est une question de fait, où la philosophie est incompétente.

Actuellement l'intervention du peuple se fait par l'exercice du droit de suffrage. Elle peut probablement se faire de bien d'autres façons encore. Mais ce qu'on veut dire ici, c'est que, bien comprise, cette intervention n'est pas une capitulation du pouvoir devant la masse.

Loin de là : en faisant coopérer le peuple à la législation, le pouvoir agit comme pouvoir et il renforce son autorité : il se montre comme la fonction qui exprime l'unité et qui ne veut rien exprimer d'autre. Et il n'y a pas à craindre qu'en prenant conscience d'elle-même, la nation s'aperçoive que le gouvernement est inutile : elle ne le trouvera que plus indispensable. Plus le peuple sera conscient de son bien social et de son vouloir collectif, plus il découvrira que son bien le plus nécessaire, et au fond le plus voulu, est son unité. Or l'autorité n'est autre chose que l'expression de cette unité. L'existence de l'autorité et sa force est la première des exigences collectives, et la première des lois. Dans la mesure où il se rendra compte de ses exigences collectives, le peuple aura à cœur l'autorité.

Il est évident d'ailleurs qu'une coopération du peuple avec le pouvoir requiert une préparation ; et que celle-ci

incombe au gouvernement. A lui de faire l'éducation civile du peuple.

Or, et ceci encore est évident, il n'y a pas d'éducation sans exercice, pas de formation sans apprentissage — ni d'apprentissage sans risques, objectera-t-on.

Hélas oui, il y a danger à éduquer pratiquement le peuple. Mais toute éducation en est là. On n'apprend pas aux enfants à marcher sans les exposer à des chutes ; on n'enseigne pas aux jeunes gens à bien user de leur liberté sans la remettre parfois entre leurs mains, même en prévoyant des abus. La suprême imprudence serait de négliger l'éducation et de former pour l'avenir des générations débiles, pour plus de sécurité dans le présent.

Ainsi pour l'apprentissage de la vie publique par le peuple : il offre des dangers. N'importe. C'est une raison d'être prudent, pas de reculer. Il ne faudra pas aller trop vite. Comme nous l'avons démontré, le peuple ne peut intervenir dans la législation qu'en proportion de son unité et de la conscience acquise des intérêts collectifs : brûler les étapes serait témérité coupable. Mais refuser d'avancer l'est aussi. Il y a péril, en n'écoutant pas la voix du peuple dans la mesure où elle exprime les besoins de la société, il y a péril de supprimer les attaches de la législation avec la masse. Coupés de la nation, codes et pouvoir se trouveront sans racines dans le peuple, à la merci des moindres secousses.

Le fait que la nation aura coopéré à l'établissement des lois n'enlèvera à celles-ci rien de leur force morale. Au contraire, il montrera mieux leur caractère légal, en aidant à voir en elles, non une volonté d'individu, mais quelque chose d'un autre ordre : un commandement social. Des lois où on sent vivre l'âme d'un peuple ne sont pas moins efficaces pour cela. Qu'on songe, par exemple, à notre loi de mobilisation en 1914, et on verra si, lorsque la nation se dresse toute pour réclamer un devoir, le commandement est moins pressant et moins sacré.

Contrefaçons de l'Autorité

A titre de comparaison, on examinera en ce paragraphe quelques formules et conceptions concernant l'autorité, non pas pour réfuter ceux qui les tiennent, mais pour éclairer notre point de vue. Aussi ne se préoccupera-t-on pas tant de les exposer avec précision, ni même de savoir si quelqu'un les défend, que de marquer leur rapport avec les vues développées en ces pages.

On a dit : *Divide et impera*. La formule a paru sage. Elle n'est qu'absurde, ou criminelle. *Divide et impera* est une simple contradiction. *Imperare,* s'il signifie gouverner, consiste essentiellement à unir : l'autorité exprime l'unité du groupe ; en la supprimant, elle se détruit. L'autorité prête une réalité à l'âme collective : en l'anéantissant, elle se tue elle-même. En empêchant la nation de s'organiser, l'autorité empêche de se former le corps sur lequel elle s'appuie et qui fait toute sa force. En divisant, elle cesse d'être autorité.

La formule *Divide et impera* ne devient cohérente qu'en donnant un autre sens à imperare. *Imperare* peut signifier s'imposer aux autres comme le plus fort, les forcer à faire sa volonté à soi, quels que soient d'ailleurs leurs intérêts à eux ou leurs aspirations. Évidemment, pour commander de la sorte, il faut empêcher la foule de s'organiser et de s'unir. Alors, oui : *Divide et impera*. Tiens le peuple divisé, entretiens rivalités et malentendus ; sinon, s'il s'unit, s'il prend conscience de ses intérêts et de sa force, il se redressera contre toi.

La formule est devenue cohérente, mais elle est à présent criminelle. La conception de l'autorité qui s'y exprime est contraire à la loi naturelle. L'autorité tient son pouvoir de sa fonction, et cette fonction est d'unifier. Le peuple lui obéit, parce que c'est elle qui exprime son bien collectif à lui et ses intérêts généraux. Si l'autorité se sert de la place éminente qui lui est faite pour mettre la division et détruire l'unité du peuple, c'est-à-dire la nation comme nation, elle

va, par un abus de force et un abus de confiance, contre son essence même. Et s'il arrive une révolte, elle l'aura causée elle-même, en cessant d'être autorité.

Cette conception — contraire à la loi naturelle — de l'autorité, entre pour une part dans quelques notions de l'autorité que nous allons examiner; — non, encore une fois pour faire de l'érudition ou de la polémique, mais pour préciser, par rapprochements, notre point de vue.

Il y a d'abord *l'autorité propriété*. Il peut paraître commode d'assimiler l'autorité à une propriété privée. L'autorité, dira-t-on alors, est semblable à une situation, à une place, place privilégiée, dans la société — place vide par elle-même. Cette manière de fauteuil, tel un bien vacant, devient la propriété du premier occupant, capable de le remplir.

Cette assimilation entre l'autorité et la propriété privée peut être avantageuse pour expliquer certains points de droit. Mais il ne faut pas oublier que toute comparaison cloche, et celle-ci cloche très fort. L'autorité en effet, — pas plus que la société, pas plus que l'homme, — n'est pas susceptible d'une appropriation au sens strict du mot. On n'a jamais le droit d'en user à sa guise comme d'une denrée. Elle n'est pas du domaine privé, mais d'ordre public ; fonction, fonction sociale, elle n'apparaît bien ce qu'elle est que si on la considère, non comme une possession individuelle, mais comme une chose de la société, comme une réalité *sui generis*.

Plus spécieuse est la conception de *l'autorité-égoïsme*. Ici le pouvoir est considéré, non plus comme une propriété particulière, mais comme le fait d'un égoïsme, encore particulier. On pourrait exposer cette conception de la façon suivante : l'autorité s'est constituée le jour où un individu s'est trouvé assez fort et assez habile pour forcer les autres à travailler à son avantage ; ce jour-là, l'autorité serait née, de l'égoïsme de cet homme, entre ses mains. Elle s'y serait perpétuée, aussi longtemps qu'il aurait eu le fouet assez

fort et la tête assez claire pour contraindre les autres à le servir. A la longue d'ailleurs, l'expérience aurait appris aux domestiqués qu'ils ont avantage à être forcés au travail ; et le maître se serait rendu compte que son intérêt est d'entretenir ses hommes en bon état. Tout le monde — que tout cela est beau — aurait trouvé son compte à l'exploitation, y compris les exploités.

Peu à peu, de cette société encore fruste serait sorti un régime plus parfait : la monarchie par exemple. Celle-ci serait, essentiellement, la coïncidence entre l'égoïsme d'un individu — le roi — et le bien commun, la force et la richesse de sa nation. Cette coïncidence ferait même du régime monarchique le régime le meilleur.

Cette histoire de l'autorité, qu'elle soit ou non proposée par quelqu'un, est une insulte à l'autorité ; non qu'elle soit totalement fausse, mais parce qu'elle est incomplète ; elle diminue et avilit le rôle de l'autorité. Et si l'on n'avait pour défendre le pouvoir, rien d'autre à dire qu'elle, on rendrait service à l'ordre public en se taisant.

L'autorité est essentiellement chose publique, fonction sociale. Sa grandeur est dans sa mission, sa dignité est dans son rôle, sa majesté consiste en ce qu'elle formule, non le bien d'un individu, mais le bien de tous.

Lui enlever ce caractère, c'est effacer son auréole. En l'assimilant à un égoïsme comme les autres, on la dépouille de son véritable prestige ; il ne reste plus qu'une petite chose, resserrée, mesquine, méprisable, comme ce moi, toujours haïssable, dont parle Pascal.

Il y a, entre chaque égoïsme et les autres égoïsmes, une perpétuelle compétition, déclarée ou latente. Par son étroitesse, un intérêt individuel s'oppose aux autres, il est un principe de conflit. Ainsi en sera-t-il de l'intérêt du monarque dans l'État. S'il est un égoïsme comme les autres, il va entrer en conflit avec tous les autres. Son avantage sera de renforcer son pouvoir, en affaiblissant la cohésion consciente de la nation. A moins qu'il ne se rende compte que son vrai intérêt est de faire l'unité du peuple et de servir de centre, d'expression de cette unité. Ce sera

parfait : mais alors le pouvoir cessera d'être égoïsme, pour devenir fonction.

Tant que le pouvoir est représenté comme un égoïsme, il s'oppose aux autres égoïsmes que renferme la nation. Il s'oppose aussi aux égoïsmes que sont, d'après cette manière de voir, les autres nations. Exprimées toutes en des égoïsmes princiers, les nations sont posées comme étant virtuellement toujours en compétition.

Dissensions internes, hostilités extérieures, de toutes parts, dans le domaine de l'égoïsme, des rivalités sont menaçantes. A présenter l'ordre en termes d'égoïsme, on n'a formulé que du désordre.

Dans un autre ordre d'idées, on pourrait proposer une troisième conception de l'autorité, que nous appellerons ici *l'autorité ascendant*. Cette conception consisterait à penser que l'autorité n'est qu'un certain prestige. Il y a, incontestablement, des hommes doués du don de commander et qui, naturellement, agissent en chefs et sont suivis.

Cette supériorité innée est, bien sûr, un don précieux dans celui qui a le devoir de conduire. Mais à elle seule elle ne constitue pas plus l'autorité que le geste d'un orateur ne fait la valeur logique de son discours. Elle est une force ; on peut en user bien ou mal. Qui l'utiliserait pour s'exalter soi-même en s'assujettissant les autres, ne serait qu'un ignoble exploiteur des faiblesses d'autrui. De la force qui eût pu soutenir la société, la soulever, l'éduquer, il se sert pour la charger de tout son poids.

Terminons ici l'examen des conceptions possibles de l'autorité. Tout n'est pas dit pourtant : on aurait pu parler encore de l'autorité jouissance, de l'autorité privilège, de l'autorité mécanisme. Ce qui précède suffit à montrer que l'autorité n'est pas le bien de celui qui la possède, mais de la société, et que l'avoir n'est pas un avantage personnel, mais une fonction et un service.

Devoirs de l'Autorité

Ce sont surtout les devoirs de l'autorité qu'on a montrés en ces pages.

Car l'autorité, comme expression de l'unité sociale, est avant tout une fonction et un service. Son rôle est, non de chercher ses intérêts, sa gloire ou son plaisir, mais de travailler au bien commun.

La formule paraîtra peut-être révolutionnaire. Bien comprise, elle met l'autorité hors pair : « L'autorité, dirions-nous, pour résumer ses fonctions, l'autorité a pour but d'apprendre aux sujets, non ce qu'il lui faut, mais ce qu'il leur faut, — elle a pour but de leur faire faire, non ce ce qu'elle veut, mais ce qu'ils veulent — ce qu'ils veulent en raison, en tant qu'unis ».

Apprendre aux sujets ce qu'il leur faut, ce qu'ils veulent, confusément encore ; expliciter et formuler leur volonté d'ensemble, tel est le rôle de l'autorité.

Et on le voit, ce n'est pas une attitude d'orgueil ou de vanité, mais un effacement et un service.

Celui qui est au pouvoir, pour bien commander, doit se vider de lui-même et de ses préoccupations personnelles. En lui doit parler, non son égoïsme, mais la société et le bien commun. Et cet effacement, plus que toutes les étiquettes et les cérémonies, fait la grandeur du pouvoir ; il lui communique le prestige de la société même — et la majesté de celui qui a voulu nous faire vivre en société.

Mais cet effacement, dans l'autorité, ne consiste pas à abdiquer ni à se taire : elle doit gouverner et parler haut et ferme.

Le pouvoir n'est pas libre de demeurer ou non en place. Il est indispensable, qu'il ne se dérobe pas, qu'il reste en service commandé.

Et le pouvoir doit remplir son office. Il ne lui est pas loisible de diriger ou non la nation, de faire des lois ou de n'en pas faire à son gré. Pas du tout. La société exige qu'on lui formule sans cesse le bien commun, qu'on sauve-

garde toujours l'unité. C'est la fonction du pouvoir ; qu'il l'accomplisse.

Et qu'il l'accomplisse convenablement. Le bien public doit être poursuivi avec énergie ; il faut de la décision dans les conseils et de la vigueur dans l'exécution. Le gouvernement n'a pas le droit de faiblir. S'il cède devant la pression d'éléments turbulents, devant l'inertie des égoïsmes à déplacer, il est un lâche qui recule. Au service de la société, il doit défendre l'unité avec toute la fermeté nécessaire, et avec toute la force dont la société a besoin.

La société réclame l'autorité. Celle-ci doit donc demeurer à son poste, pas de déserteurs ; elle doit remplir son rôle, pas d'abstentionnisme ; et le remplir avec courage, pas de capitulation.

Les droits de l'Autorité

Pour être un devoir, l'autorité n'en a que plus évidemment des droits. Elle n'est là que pour dire ce que tous veulent, en tant qu'ils sont unis, c'est entendu ; et sa direction est un service. Mais précisément pour cela sa direction s'impose. Disant ce que tous veulent, elle a le droit de s'imposer à toutes les volontés individuelles.

Elle est fonction, elle représente l'unité du groupe ; en elle parle la société en tant qu'une. C'est cette fonction qui lui donne ses droits. Elle a les droits de l'unité qu'elle incarne, les droits de la société qu'elle représente, — les droits, on peut l'ajouter sans paradoxe, des membres eux-mêmes, en tant que ceux-ci ont besoin d'être unis. Nous voulons dire que, sociaux comme ils le sont, les hommes ont par nature, la nécessité et donc le droit, de vivre en société. Ils ont donc, avec le devoir, le droit d'avoir leur unité collective, et aussi l'organisme où s'exprime cette unité : l'autorité. L'autorité représente le droit que possède chacun de vivre en paix avec ses voisins et de procurer, en coopérant avec les autres, son bien propre d'être social.

C'est donc forte des exigences de notre être, forte des réclamations de notre nature, forte des exigences que Dieu

a mises en nous, que l'autorité, comme fonction et comme service, a le droit de nous commander, — de par nous et de par Dieu qui a fait notre nature.

On ne peut donc jamais se rebeller contre l'autorité, sans aller contre soi-même, contre sa conscience, contre la nature et contre Dieu. Le droit à la révolte n'existe pas ; parce que le droit à l'obéissance existe dans le pouvoir.

Ce droit à l'obéissance, un gouvernement le possède, dès qu'il est l'autorité légitime et aussi longtemps qu'il est l'autorité légitime.

La manière dont s'est faite l'accession au pouvoir ne fait rien au droit du gouvernement. Qu'il soit arrivé en place par le crime et l'intrigue, ces manœuvres font la honte des personnes qui l'exercent ; la fonction n'est pas atteinte. Du moment qu'un gouvernement exprime, de façon pacifique, réelle et relativement stable, l'unité de la nation, il est l'autorité légitime ; il gère, si l'on peut dire les droits de la société, et il faut obéir à la société en lui, parce qu'en fait il la représente.

Si le pouvoir eût été une sorte de propriété, sa légitimité eût été solidaire de ses origines. Acquis injustement, il eût été dans la suite injustement détenu : l'usurpateur eût été tenu à restitution.

Mais l'autorité n'est pas un bien de cette sorte : elle est une fonction, et qui la remplit, la remplit ; il n'y a pas à aller plus loin. La fonction est grande par elle-même, par elle-même elle demande l'obéissance. Dès que, de façon stable et pacifique, quelque organisme s'en acquitte, il suffit : cet organisme a le droit — et le devoir — de commander.

Et quelles que puissent être les vilénies des hommes au pouvoir, peu importe pour le pouvoir. Il n'en a pas moins son rôle de donner corps à l'unité sociale, il faut l'écouter et le suivre. Son droit à l'obéissance n'est pas dû à sa valeur morale, mais à la société qu'il représente.

Et même si le gouvernement se trompe et fait fausse route, il garde son droit à l'obéissance : tout organisme humain a le droit de se tromper. Exiger du gouvernement

qu'il soit parfait, c'est l'obliger à l'impossible et supprimer tout gouvernement réel. Des erreurs, des fautes passagères n'empêchent pas qu'il remplisse sa fonction.

Mais si, de façon permanente, il cessait de formuler le bien commun, s'il cessait d'incarner l'âme collective, alors, eût-il d'ailleurs toutes les vertus possibles, il n'est plus en fait le gouvernement ; lui-même a cessé d'être l'autorité.

Et cependant, même en ce cas, l'autorité a toujours droit à l'obéissance. Seuls sont déchus ceux qui détenaient le pouvoir ; le pouvoir, lui, ne déchoit pas. Et quelles que soient les perturbations qu'amène la chute d'un régime, il faut, puisque la société est nécessaire, que son unité prenne corps en un autre organisme, et que l'autorité subsiste. Il faudra du temps pour que se forme et s'affirme suffisamment le nouveau détenteur du pouvoir. Mais il y en a un, et en droit, d'emblée, dès qu'il remplit sa fonction, il a droit d'être obéi.

Assurément il est très délicat de discerner quand un pouvoir a cessé de remplir sa fonction. Les crises du pouvoir sont toujours si dommageables à la société, qu'on ne peut, en ces matières, procéder avec trop de prudence. Mais il est certain que ce qui fait le caractère sacré des personnes au pouvoir n'est pas leur personnalité même, mais leur fonction, et que les deux sont séparables. Soit par le fait d'incompétence, d'incompréhension, de faiblesse, soit par le fait de circonstances que dirige la Providence, soit par la lente évolution des sociétés, il peut arriver des moments où un organisme a cessé d'être l'autorité. Il est certain qu'actuellement les Séleucides, s'il en est encore, n'ont plus de droits sur les Syriens.

Mais s'il faut dire cette possibilité parce qu'elle est vraie, il faut redire aussi qu'une crise de gouvernement n'est pas une crise de l'autorité ; que celle-ci, comme la société, est nécessaire ; et qu'elle ne peut faire que changer de mains.

Conclusion

On a voulu, en ces pages, non pas dire tout sur l'autorité, mais seulement souligner et, pourquoi ne pas le dire, exalter un de ses aspects.

On a voulu montrer, dans l'autorité, une fonction, un service.

Et on a insisté sur ce caractère de l'autorité, parce qu'aucun, ce nous semble, ne la montre aussi auguste, ni aussi acceptable.

Par son caractère de fonction, l'autorité apparaît en continuité, en union avec la nation. Elle se montre comme la condition de la société, et de la liberté sociale. Loin de s'opposer aux individus, elle les sert, non en leur obéissant, mais en les formant, en les dirigeant. Et l'on voit mieux qu'il ne peut y avoir de bonnes raisons pour lui résister.

D'autre part, comme fonction, l'autorité montre bien aussi ses attaches avec la nature sociale de l'homme ; on découvre ainsi mieux en elle une chose voulue par Celui qui a voulu notre nature. Dans l'unité collective qu'elle exprime, dans le point de vue social qu'elle formule, quelque chose d'universel apparaît en elle. Par là, elle se montre transcendante par rapport aux individus, et plus semblable à Dieu, l'Infini, plus auguste.

E. MERSCH, S. I.

L'Apôtre de la Belgique

SAINT AMAND (1)

Deuxième article : L'évangélisation de la Belgique

Un zèle admirable mais aventureux ; une tendance à se décourager vite ; un attachement peu commun parmi les missionnaires du VII^e^ siècle au Siège apostolique, tels sont les traits caractéristiques qu'une comparaison entre les sources diplomatiques et l'ancienne biographie de S. Amand nous ont permis de discerner dans cette physionomie d'apôtre. Nous réunirons maintenant les données relatives à son activité de missionnaire en Belgique et nous ajouterons le peu qu'il y a à dire sur sa méthode comme évangélisateur.

* * *

L'évangélisation de la Belgique a demandé des siècles. Commencée vraisemblablement dès le deuxième, elle a dû s'interrompre pendant tout le cinquième. Bien plus, les invasions et surtout la colonisation franques anéantissent alors les faibles résultats laborieusement obtenus jusque-là. Reprise sous Clovis, l'œuvre de conversion ne semble s'être achevée que vers le milieu du VIII^e^ siècle.

Les découvertes archéologiques et les textes littéraires amènent l'historien à des conclusions identiques. Des milliers de tombes mérovingiennes ont été mises au jour, surtout dans les provinces de Hainaut, de Namur et de Liége. Il est, en général, difficile de les dater et beaucoup de nécropoles ont, d'ailleurs, servi pendant des siècles. Dans la majorité d'entre elles, le mobilier funéraire barbare, armes, boucles de ceinture, fibules, colliers, bagues, céramique ou verrerie, ne porte aucun signe religieux, païen ou chrétien. Mais à partir de la fin du VII^e^ siècle ou du début du VIII^e^, apparaissent, encore très timidement, les

(1) Voir N. R. TH., janvier 1926.

croix pattées, les bagues avec monogramme chrétien, les boucles de ceinturon figurant, d'une manière fort grossière, Daniel dans la fosse aux lions. Des hommes rudes, peu cultivés, attachés à leurs superstitions païennes, prompts à courir aux armes ; voilà sans doute les auditeurs ordinaires de S. Amand. Ils ne furent certes pas toujours des auditeurs bienveillants. Et l'on interprèterait correctement tel passage de sa biographie en se le représentant au milieu d'hommes et de femmes qui l'insultent, sous la lame brillante de francisques ou de scramasaxes.

Il suffira de réunir ici quelques faits fournis par les textes. Géry, consacré évêque entre 585 et 590, doit, dans sa propre capitale de Cambrai, détruire une idole. Il bâtit à sa place l'église Saint-Médard. Si un cas semblable s'est rencontré dans la plus grande ville de son diocèse, dans une ville assez fortement romanisée et par conséquent christianisée, que dire des campagnes, le domaine des *pagani ?* Un siècle plus tard. dans la Belgique orientale, S. Lambert et S. Hubert, évêques de Maastricht et de Liége, l'un entre 670 et 705 environ, l'autre entre 705 et 727, ont encore à convertir beaucoup de païens, à brûler beaucoup d'idoles, à construire à la place des temples beaucoup d'oratoires. Les régions où leurs biographes nous les montrent davantage aux prises avec le polythéisme, sont la Toxandrie, correspondant à peu près à la Campine actuelle, l'Ardenne et le Brabant, deux contrées alors beaucoup plus vastes qu'aujourd'hui. Entre ces régions couvertes de forêts, de marais ou de landes stériles, s'étend la Hesbaye, plus fertile et, vraisemblablement, plus chrétienne.

Nous avons nommé dans notre premier article Jonas de Bobbio. Au début de sa *Vita Columbani,* il rappelle son séjour à Elnone dans les termes suivants : « Trois années j'ai aidé le vénérable pontife Amand, qui, établi en ces lieux, poursuit avec le glaive de l'Évangile les antiques erreurs des Sicambres. » Les Sicambres sont, comme tous le savent, les Francs.

Et pourtant jamais la Belgique n'a vu sur son sol autant

de saints qu'à la période mérovingienne. Il serait aisé d'en dresser ici une liste d'une centaine pour les deux siècles et demi qui séparent Clovis des débuts de la royauté carolingienne. Comment penser à eux sans émotion, sans reconnaissance ? Ils ont fait lentement la Belgique chrétienne.

Mais si tous ont exercé une action efficace par leurs exemples, si beaucoup ont combattu les erreurs païennes par leur parole, il en est relativement peu pour lesquels les sources nous permettraient d'affirmer avec certitude qu'ils furent des évangélisateurs. Nous y autorisent-elles, elles s'abstiennent alors le plus souvent de préciser leur terrain d'apostolat, ou elles n'en indiquent que quelques localités, sans se préoccuper de nous fournir des renseignements un peu complets. Ici encore il faut déplorer la rareté et plus encore la pauvreté des documents mérovingiens.

L'activité des apôtres de la Belgique apparaît limitée, s'ils furent évêques diocésains, par leur diocèse. Il en est ainsi pour Tongres-Maastricht-Liége, de S. Servais (IVe siècle), de S. Lambert et de S. Hubert ; pour Arras-Cambrai, Thérouanne et Noyon-Tournai, évêchés dont relève la Belgique occidentale, de S. Vaast, de S. Géry (VIe siècle), de S. Omer et de S. Éloi (VIIe siècle). Cette activité apostolique semble, d'autres fois, bornée aux régions au milieu desquelles les sources nous montrent un saint établissant son monastère ou son ermitage et aux lieux où il a vécu un certain temps. Ainsi S. Ursmer prêche en Thiérarche, en Hainaut et en Flandre ; S. Bertuin, autour de Malonne ; S. Monon, en Ardenne.

D'Amand seul nous pouvons dire avec certitude qu'il a évangélisé tout ou presque tout notre pays. Le diocèse de Maastricht s'étendait alors, sans compter des parties de la Hollande, de la Prusse rhénane et du Grand-Duché de Luxembourg, sur toute la Belgique orientale. Amand l'a parcouru sans se lasser pendant trois années. Mais il a travaillé plus longtemps et plus intensément dans la partie occidentale, dans les évêchés de Cambrai, de Thérouanne, de Tournai surtout. Les bords de l'Escaut plus encore que ceux de la Meuse ont entendu sa parole conquérante ;

l'Ostrevant, le pays de Gand, les environs d'Anvers, plus encore que la Toxandrie, l'Ardenne, le Brabant et la Hesbaye ; il a baptisé sans doute plus de Saliens, de Frisons, de Suèves et de Saxons de la Belgique seconde que de Ripuaires de la Germanie inférieure ; il a appris à ces populations barbares à prier le vrai Dieu dans les langues tudesques d'où devait sortir le flamand comme dans les langues romanes d'où devait sortir le français. Il est vraiment l'apôtre de la Belgique.

Ce beau titre, personne, parmi tous ces évêques et ces missionnaires qui, du IIIe au VIIIe siècle, ont lentement déraciné le paganisme de notre sol, ne le mérite au même point, par sa volonté délibérée et tenace, comme aussi par la longueur de sa carrière dans notre pays. De 625 au plus tard à 675, c'est-à-dire au moins pendant cinquante années, il réside habituellement dans le nord. On signale bien parfois sa présence dans le centre et le sud, car la Gaule tout entière constitue le ressort qui lui a été départi par l'apôtre Pierre. Son biographe a retenu aussi quelques campagnes apostoliques plus lointaines, mais ce sont des campagnes rapides. Amand, nous le dirons plus loin, a fixé son quartier général dans l'ancienne Belgique, sur la Scarpe, affluent de l'Escaut, à Elnone. Il y revient sans cesse. Il donne le meilleur de son activité aux populations voisines. Il tend plus vers le nord que vers le sud, parce que il y a plus de paganisme au nord qu'au sud. S'il possède une humeur aventureuse, une nature prompte au découragement, il sait aussi être tenace et mettre le temps voulu à une conquête. Or c'est surtout dans notre pays, à Gand, que se montre cette persévérance. Il ne quittera cette région-là qu'après y avoir produit un mouvement considérable de conversion ; mais il aura laissé partir entretemps, l'un à la suite de l'autre, ses compagnons d'apostolat qui n'en pouvaient plus ; et s'il secoue la poussière de ses chaussures après trois ans d'épiscopat à Maastricht, et s'il ne demeure que quelques jours aux portes de la Frise, dans l'île de Calloo, près d'Anvers, c'est toujours aux environs, dans le Nord, en Neustrie et en Austrasie, qu'il détruit les idoles,

qu'il prêche le Christ, qu'il bâtit ses monastères, avec le plus de constance et le plus de volonté d'aboutir.

* * *

Le long apostolat de S. Amand en Belgique est malheureusement fort peu connu. Mais quelles sont donc les carrières apostoliques de ce temps qui peuvent être retracées avec une certaine précision ? Le biographe du missionnaire ne parle, d'une façon un peu détaillée, que de l'évangélisation du *pagus* de Gand. Encore souhaiterait-on un récit plus long, plus circonstancié, moins extérieur, moins épisodique.

« Vers le même temps, comme Amand parcourait les localités et les paroisses à cause de sa sollicitude pour les âmes, il entendit parler d'un comté au delà du fleuve Escaut, auquel l'antiquité a donné le nom de *Gandao*. Cette région se trouvait si entortillée dans les lacets du diable que ses habitants offraient leur culte à des arbres et à des morceaux de bois au lieu de le réserver au vrai Dieu, qu'ils élevaient des temples, qu'ils adoraient des idoles. »

Le comté de Gand comprenait à peu près, aux temps mérovingiens, le territoire limité, au nord, par les Quatre-Métiers (Axel, Hulst, Bouchoute, Assenede), au sud, par la Lys et l'Escaut, entre les villes de Wetteren, d'une part, et de Deynze, de l'autre, à l'ouest, par le *pagus flandrensis* (Bruges, Roulers, Iseghem, Thielt, Thourout), à l'est par l'Escaut.

Cette région avait-elle déjà entendu la bonne parole? On peut répondre que oui avec assurance, car, au VII^e^ siècle, aucune portion de la future Belgique n'avait pu échapper entièrement à l'action des évêques du Nord, dont les diocèses, sauf celui d'Utrecht, étaient organisés, ou à celle des missionnaires, qui, depuis Clovis, ne manquèrent pas de suppléer ou d'aider le clergé local. La plus ancienne biographie de S. Amand mérite d'ailleurs d'être crue lorsqu'elle affirme « qu'à cause de la férocité de cette race et de l'infécondité du sol, tous les ministres de Dieu avaient renoncé à prêcher l'Évangile en ces lieux ». Mais nous sommes bien

empêchés de désigner par leurs noms les évangélisateurs qui, vers le confluent de la Lys et de l'Escaut, frayèrent la voie à S. Amand. Le premier texte littéraire où il est question de Gand n'est-il pas précisément l'ancienne biographie qui sert de source principale à l'histoire du grand apôtre?

Depuis 626, au moins, un ancien moine de Luxeuil occupe le siège épiscopal de Noyon-Tournai, dont dépend au spirituel le *pagus* de Gand. Il s'appelle Achaire. Il aura à cœur, nous le savons d'une manière certaine, l'évangélisation du nord de son diocèse, et il saura intéresser à ses projets le roi Dagobert. C'est à Achaire tout naturellement que S. Amand va d'abord confier sa compassion pour les malheureux Gantois et ses plans apostoliques. Achaire n'est-il pas l'évêque des Gantois? N'est-il pas aussi, comme Amand, un disciple enthousiaste de Colomban? Mais en ce temps où les conversions se font surtout par l'autorité royale, il importe à l'apôtre de gagner aussi la sympathie du roi pour sa grande œuvre. Plus tard Charlemagne imposera le baptême aux Saxons. De Dagobert Amand sollicite, par l'intermédiaire de l'évêque diocésain, des lettres « afin que si quelqu'un ne consentait pas librement à être régénéré par le baptême, il doive recevoir ce sacrement par la contrainte royale ». Muni du pouvoir accordé par le souverain et de la bénédiction donnée par le pontife, Amand prend le chemin du Nord. Il commence ses prédications. L'acceuil est des plus hostiles. « Qui pourra raconter avec vérité quelles injures il souffrit là pour le nom du Christ, combien fréquemment il fut frappé par les habitants de ce pays, comment il fut repoussé avec des opprobres par des femmes même et par des campagnards, comme quoi il se vit même à plusieurs reprises précipité dans le fleuve? » Mais il comptait toutes ses peines pour rien; il ne cessait d'exhorter ces pauvres gens. Et l'on ne voit pas qu'il ait fait une seule fois usage, pour les convertir et moins encore pour se venger, des pouvoirs exorbitants qui lui avaient été accordés par Dagobert.

Un miracle vint changer les dispositions de ces terribles

Gantois. L'ancien biographe prétend le tenir directement d'un vénérable prêtre, Bonus, témoin oculaire.

A la tête du *pagus* mérovingien se trouvait un comte, dont les fonctions étaient à la fois politiques, militaires, administratives et judiciaires. Celui du *pagus* de Gand s'appellait alors Dotto.

Le comte avait réuni, comme c'était sa fonction, le *mallum,* l'assemblée des hommes libres, pour rendre la justice. Il s'y trouvait, cette fois, beaucoup de monde. Les licteurs amenèrent un accusé. Le peuple vociférait qu'il était digne de mort.

Le peuple avait le droit de crier, mais non pas de rendre une sentence. Le pouvoir judiciaire du comte était, au contraire, fort étendu, au moins par rapport aux Francs dépourvus de la liberté. Le prévenu fut d'abord soumis à la torture, et il sortit à demi-mort de cette épreuve. Le comte décréta ensuite contre lui la peine de mort, c'est-à-dire, la pendaison.

Alors, bien à propos, Amand entre en scène. Il s'avance vers le comte. Avec instance, il sollicite la grâce du condamné. Quelle fut l'attitude du peuple? Nous ne le savons pas; mais dans un cas semblable, que nous raconte Grégoire de Tours, il s'opposa violemment à la grâce du coupable. Le biographe, fort sévère pour ce comte qui faisait son devoir, l'appelle simplement « homme impitoyable et plus cruel que n'importe quelle bête ».

Les bourreaux exécutèrent donc la sentence. Or tandis que Dotto retournait dans son palais, entouré des Francs libres, Amand se dirigea en hâte vers l'endroit du supplice. Il déposa du gibet le cadavre, le fit porter dans sa cellule et, après avoir fait sortir tous ses frères, il se mit à prier « sur les membres du défunt », et à verser des larmes. Il ne s'arrêta que lorsque l'âme eut fait retour dans le corps du supplicié et que celui-ci eût engagé la conversation avec son sauveur. Cependant l'heure de réciter les laudes était arrivée. Amand ordonna aux frères de lui apporter de l'eau. Ceux-ci crurent qu'elle servirait à laver le cadavre. Leur stupéfaction fut grande de trouver dans la cellule,

plein de vie, celui que, la veille, ils y avaient apporté mort. Amand leur recommanda de cacher soigneusement ce miracle, dû, déclarait-il, à la miséricorde de Dieu, et non à sa puissance personnelle. On fit disparaître avec soin du corps du pendu toute trace de sang. Puis l'apôtre le rendit à sa famille.

Il faut très probablement faire dans ce récit la part de la légende et celle de la composition littéraire. Toujours est-il que ce prodige produisit dans le *pagus* tout entier une impression extraordinaire.

« Les habitants de cette région arrivèrent à lui en grande hâte et lui demandèrent humblement de les recevoir parmi les chrétiens. Ils détruisirent de leurs propres mains les temples où auparavant ils avaient coutume de se livrer à leurs adorations... Là où des temples étaient détruits, l'homme de Dieu, grâce à la munificence royale, et aux largesses de personnes religieuses et de femmes dévotes, construisait des monastères ou des églises. »

C'est sans doute alors que furent jetés les fondements de l'abbaye du Mont-Blandin, peut-être aussi de celle qui, plus tard, devait porter le nom de Saint-Bavon.

« Et lui, nourrissait le peuple de la parole sacrée ; il illuminait les cœurs au moyen des commandements célestes. »

* * *

La ville de Saint-Amand-les-Eaux, dans le département du Nord, s'est formée autour du monastère l'Elnone. Elle est assise au confluent de la Scarpe et de l'Elnon, en Pevèle, région de gras pâturages, qui devait bien des fois, au cours de l'histoire, être foulée par les armées. Jonas de Bobbio, dont il a déjà été question plus haut, traite l'Elnon de *lenta palus,* une rivière au lent cours, parmi les marécages.

Dans la seconde moitié du IX^e^ siècle, un des plus grands poètes du temps, Milon de Saint-Amand, a célébré les charmes de cet endroit. Il en énumère les richesses en deux vers du goût de l'époque :

Veste, ove, messe, bove, alite, melle, ape, flumine, pisce,
Glande, sue, flore, fronde, imbre, gramine, vite...

Cependant il s'empresse d'ajouter que sa plus grande richesse c'est le patronage de S. Amand :

Omnibus his pollens tali moderante colono
Omnibus his renitens hoc fecundante patrono...

Le monastère d'Elnone existait déjà du temps de Dagobert († 639), c'est-à-dire qu'Amand le fonda dès les débuts de son ministère dans le Nord. Il ne pouvait choisir de séjour plus calme. Mais il y voyait surtout, comme plus tard Boniface pour Fulda, le meilleur point de départ de ses voyages apostoliques. Les cours d'eau qui sillonnent la Flandre l'ont bien souvent porté et Jonas encore note expressément que les voyages pour la conquête des âmes se faisaient en barque, de l'Elnon à la mer par la Scarpe et l'Escaut. Mais en vrai *peregrinus*, en imitateur zélé de Colomban et des ascètes irlandais, Amand accomplissait sans doute à pied la plupart de ses tournées apostoliques. Elnone occupait aussi une position avantageuse par rapport aux routes. Ce monastère, en effet, était situé dans le polygone déterminé par deux branches de la grande route romaine de Bavay à Boulogne, celle qui passe par Tournai, Wervicq, Cassel, et celle qui emprunte le territoire des Atrébates, faisant communiquer l'ancien port militaire de Boulogne avec Bavay, par Thérouanne, Arras et Cambrai. A l'intérieur même du polygone, une route directe reliait Tournai à Arras et à Amiens.

Enfin, le pays au cœur duquel se trouve Elnone est de toute la Belgique celui qui fut colonisé et le plus anciennement et le plus intensément par les Francs. Après une période d'invasions violentes, ces barbares occupèrent d'abord, de 358 jusqu'aux conquêtes de Clovis en 486, les vallées de l'Escaut et de la Lys. Agriculteurs, ils s'arrêtaient de préférence dans les contrées les plus fertiles. Au nord de la Lys, s'étendait, d'ailleurs, l'épaisse forêt d'Ypres, Roulers, Thourout, Thielt, Eecloo, et, à l'est de l'Escaut jusqu'au Rupel, courait, du sud au nord, la Forêt Charbonnière. Plus tard, du VI^e^ au VIII^e^ siècle, viendra la colonisation des

vallées de la Dendre, de la Senne et de la Dyle, et, du VII^e^ au IX^e^ seulement, celle de la Flandre maritime.

La méthode d'apostolat de S. Amand n'est pas non plus connue d'une façon un peu satisfaisante. Les hagiographes de l'époque mérovingienne, nous l'avons dit à satiété, portaient leur attention sur toute autre chose. Cette méthode devait être simple, d'ailleurs, et aller au plus pressé.

L'irlandais, S. Colomban, l'italien, S. Augustin de Cantorbéry, les anglo-saxons, Willibrord et Boniface, quittent leur patrie pour le ministère apostolique, escortés d'une bande de moines. Selon toute vraisemblance, Amand n'a pas joui, dès les débuts de son évangélisation, de ces précieuses ressources. Cependant son biographe nous le montre presque toujours entouré de « frères », de « frères spirituels » ; le missionnaire s'applique vers la fin de sa vie à la construction du monastère d'Elnone, fondé depuis longtemps, pour lui et « ses frères, qui, en divers pays, avaient supporté bien des souffrances ». Il ne semble donc pas douteux que, lui aussi, Amand ait recouru principalement à des moines pour jeter les semences divines en Belgique.

Et ce furent aussi des moines qui surveillèrent leur croissance et leur fournirent les aliments nécessaires de la parole et des sacrements. Souvenons-nous des monastères qui, dans le comté de Gand, remplacent les temples des idoles. Nous ne connaissons certainement pas toutes les abbayes fondées par le missionnaire. Certaines d'entre elles ne durent pas avoir la vie très longue. Son premier biographe lui en attribue trop peu et les bollandistes du XVII^e^ siècle lui en donnent trop. Non loin d'Elnone, Marchiennes se réclame à bon droit de lui. Cette abbaye relève, comme Elnone, du diocèse de Tournai ; Renaix et Leuze, au contraire, sont situées dans celui de Cambrai ; Nivelles, au diocèse de Maastricht, ne sera pas établi par lui, mais sur son conseil. Et nous n'avons pas à parler des fondations monastiques situées plus au sud, par exemple, Barisis-au-Bois, dans le diocèse de Laon.

Initiateur comme apôtre, Amand l'a été aussi comme fondateur de monastères. Avant lui il n'existe encore en

Belgique aucune abbaye un peu notable. De son vivant, elles naîtront en bon nombre et, s'il ne les a pas créées toutes, personne n'en a créé autant que lui.

Mais Amand ne pouvait pas semer les abbayes sur sa route, car il se serait privé ainsi de ses collaborateurs et aurait fait œuvre peu durable. Il laisse donc des moines isolés là où il ne fonde pas de communauté. « Peu de temps après, lisons-nous dans sa biographie, ses frères qu'il avait établis en divers endroits pour le soin des âmes le prièrent de les visiter et de les réconforter par la parole de Dieu. »

Les paroisses rurales étaient alors fort peu nombreuses et par conséquent fort étendues. Le clergé local, très clairsemé aussi, avait besoin de coadjuteurs. Les moines se chargèrent de ce rôle. Ce n'était pas trop alors de tous les dévouements sacerdotaux pour triompher du paganisme. L'on ne dira jamais assez combien nous devons à ces vieux moines du VII^e^ et du VIII^e^ siècle, qui, par la prédication et plus encore par l'exemple quotidien des vertus chrétiennes, ont inoculé dans les âmes de nos ancêtres non point seulement les préceptes les plus graves de la loi, mais l'esprit même de Jésus-Christ, esprit de mortification, esprit de détachement, esprit de zèle, esprit d'amour.

Amand apôtre, cherche partout des apôtres. Il en recrute même d'une manière qui peut sembler assez étrange.

A l'époque mérovingienne, les marchands amenaient en Gaule des quantités de captifs de guerre ou d'esclaves. S. Éloi, un contemporain d'Amand, mais qui ne commença qu'après lui ses travaux apostoliques en Flandre, allait parfois les racheter au port même où les barques les versaient. Ces malheureux formaient des troupes assez considérables « jusqu'à cent âmes » à la fois, des deux sexes et de toute nationalité : Romains, Gaulois, Bretons, Maures, mais surtout Anglo-saxons. S. Amand, comme S. Eloi, comme S. Césaire d'Arles, comme tant d'autres évêques, libéra à prix d'argent beaucoup de ces captifs. Mais il alla plus loin. Il les baptisait. Il les faisait instruire. Il leur procurait l'affranchissement en due forme, car le

prisonnier devenait l'esclave de celui qui le retenait en captivité et par conséquent de celui qui l'achetait. Il les plaçait enfin dans des églises fondées par lui. « Parmi eux, conclut le biographe, nous en avons vu plusieurs qui sont devenus évêques, abbés ou prêtres. » Ce mode de recrutement ne manquait pas d'originalité. Mais il fallait sans doute une formation très sérieuse à de semblables candidats au sacerdoce.

Aucun sermon, aucune bribe de sermon même, ne nous permet d'apprécier l'éloquence de S. Amand. Sa biographie, dont on pourrait peut-être tirer quelques détails à ce sujet, repose sur des sources trop infidèles pour qu'on l'utilise dans l'occurence. Il est à croire que le but principal de ses exhortations était d'obtenir de ces âmes ignorantes et grossières la reconnaissance du vrai Dieu. Après quoi, solennellement, le prédicateur faisait renverser les idoles par leurs anciens fidèles. S. Martin n'avait pas agi autrement. Le seul stylite d'Occident, Valfroy, dans les Ardennes, n'eut de repos que quand les campagnards eurent mis par terre une grande statue de Diane, à laquelle ils venaient faire leur dévotions, ce qui le gênait considérablement dans les siennes. Et François Xavier fera aussi brûler par ses convertis ce qu'ils adoraient la veille.

Parmi les habitants de nos contrées beaucoup ne devaient plus être païens, mais seulement superstitieux. Pour avoir reçu le baptème, on n'a pas renoncé aux coutumes idolâtriques. S. Éloi qui les a combattues les a pour ainsi dire cataloguées. Nous ne citerons qu'un extrait de ce document célèbre, composé par un contemporain de S. Amand, et qui, comme lui, a évangélisé la Belgique.

« Je vous supplie avant tout, mes frères, de n'observer aucune des coutumes sacrilèges des païens. N'ajoutez point foi à ceux qui usent de caractères magiques, aux devins, aux sorciers, aux enchanteurs ; ne les interrogez pour aucune cause ou infirmité que ce soit ; ne les consultez pour rien, car quiconque commet une telle faute perd sur le champ la grâce du baptême. N'observez pas non plus les augures et les éternuements. Lorsque vous êtes en

chemin, ne prêtez point attention au chant de certains oiseaux. Mais lorsque vous commencerez un voyage ou une œuvre quelconque, signez-vous au nom de Jésus-Christ, puis récitez avec foi le symbole chrétien et l'oraison dominicale ; l'ennemi ne vous causera aucun dommage. Qu'aucun chrétien ne prête attention au jour où il quitte sa maison non plus qu'à celui où il doit y rentrer, parce que tous les jours, sans distinction, sont l'œuvre de Dieu. Que nul n'observe soit le jour, soit la situation de la lune pour commencer une entreprise. Que personne aux calendes de janvier ne se livre aux divertissements infâmes et ridicules, tels que ceux des génisses, des jeunes cerfs et autres jeux. Qu'on ne tienne point table pendant la nuit et qu'on ne boive pas outre mesure. Qu'aucun chrétien n'ajoute foi aux femmes qui exercent la magie par le moyen du chant ; qu'il ne siège point au millieu d'elles, car ce sont là les œuvres du démon. Que nul à la fête de S. Jean (d'été) ou à d'autres solennités des saints ne s'exerce à observer les solstices, ne se livre aux danses et aux chants diaboliques. Qu'aucun ne songe à invoquer les noms des démons, tels que Neptune, Pluton, Diane, Minerve, le Génie, ou à croire à d'autres inepties de ce genre. Qu'on ne s'abstienne point de travailler le jeudi ou jour de Jupiter, à moins que ce ne soit la fête de quelque saint, ni pendant le mois de mai, ni aux jours des chenilles ou des rats, ou tout autre jour que ce puisse être si ce n'est le dimanche. Que nul chrétien ne prétende faire des vœux dans les temples ou auprès des pierres, des fontaines, des arbres et dans les bois sacrés ; qu'il n'allume point de feux dans les carrefours. Qu'il se garde bien d'attacher des billets au cou d'un homme ou d'un animal quelconque, quand même les clercs y prêteraient leur ministère... Que personne ne se permette de pratiquer des lustrations, d'enchanter des herbes, de faire passer les troupeaux par le creux d'un arbre ou à travers un trou pratiqué dans la terre... »

*
* *

Le quinzième jour des calendes de mai, 17 avril, de

l'année 674 ou 675, S. Amand, presque nonagénaire, réunissait autour de lui à Elnone des évêques et des abbés : Reolus, évêque de Reims et métropolitain de la Belgique seconde, Mummolenus, évêque de Tournai-Noyon, diocèse auquel Elnone appartenait, Vindicianus, évêque de Cambrai-Arras, Bertin, le saint fondateur de l'abbaye de Sithiu, et enfin, deux autres abbés moins connus. En présence de ces grands personnages, le saint demanda à son notaire Baudemond d'écrire son testament. Voici cette pièce, courte, extraordinaire.

« Au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, moi, Amand, très misérable et pécheur.

« Nous croyons que partout la piété divine veut nous gouverner et avec bonté nous sauver, car Dieu, avant tous les siècles, a la prescience de notre entrée dans ce monde et de notre sortie de ce monde. Or donc personne n'ignore de quelle manière nous avons couru en longueur et en largeur par toutes les provinces et les nations, par amour du Christ, et pour annoncer la parole de Dieu et pour administrer le baptême, et comment la piété de Dieu nous a arraché de beaucoup de dangers et a daigné nous conduire jusqu'à ce temps. Mais maintenant, le corps déjà usé, fatigué par de multiples labeurs, dans la vieillesse la plus extrême, le corps à demi-mort, nous espérons obtenir bientôt notre sortie de ce monde. Et puisque Dieu a bien voulu nous conduire en ce modeste lieu qui s'appelle Elnone..., je demande et en présence de Jésus-Christ, fils de Dieu, j'ose conjurer que si Dieu a décidé que j'émigre de mon corps ici, aucun des évêques, ni des abbés, ni des personnes séculières, aucune puissance ne fasse opposition à ce que mon corps repose au milieu de mes frères dans ce monastère... où je me suis déjà recommandé de corps et d'âme aux prières des dits frères. Et si la fin de notre vie doit arriver en voyage ou n'importe où, que les frères et l'abbé... d'Elnone aient licence d'y faire rapporter notre dépouille mortelle.

« Mais si quelqu'un veut s'opposer à cet acte ou enlever mon corps par violence hors de ce monastère ou contrevenir à ma volonté, dans la témérité de son esprit, que d'abord

il encoure l'offense de la Sainte Trinité et qu'il apparaisse excommunié dans toutes les églises catholiques, et qu'il devienne étranger à la société des saints, et qu'il subisse la damnation qu'ont encourue Dathan et Abiron, que l'enfer a engloutis vivants, et qu'il soit anathème *Maranatha*, c'est-à-dire, la perdition au jour de l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et que même ainsi il ne puisse pas changer notre volonté, mais que notre résolution bien déterminée reste perpétuellement ferme et inviolable. Et afin que vous soyez plus assurés de notre volonté, j'ai souscrit cet acte de ma main propre et j'ai demandé à tous les hommes craignant Dieu d'y souscrire. Et nous avons demandé à notre frère Baudemond de tenir la plume.

» Cette lettre a été donnée monastère d'Elnone, la deuxième année du règne de Notre Seigneur Thierry, roi glorieux, le quinzième jour des calendes de mai. »

Que ce testament ressemble peu à nos testaments actuels! Et que S. Amand y apparaît terrible dans ses anathèmes ! Mais les temps mérovingiens ne sont par le XX^e^ siècle.

Admirons plutôt comme cette pièce exprime fortement et en premier lieu la foi inébranlable du grand apôtre de la Belgique ! La Providence a prévu et a voulu l'envoi dans ce monde de ce bon et rude serviteur. Elle l'a arraché à bien des périls. Elle l'a conduit jusqu'à cet âge avancé. Elle lui a ménagé une retraite pour ses vieux jours. Et la Providence encore le rappellera bientôt de cette terre d'exil. Elle viendra le prendre à Elnone ou « n'importe où ». Et comme ce document exprime avec éloquence l'amour du vieil abbé pour son monastère ! En mourant il n'a qu'un désir : y reposer. Dresser son testament c'est pour lui léguer son corps « *corpusculum meum* » à sa chère Elnone. Dans cette courte page se retrouve le même Amand, plein d'ardeur, de zèle, de feu, qui se manifeste si souvent dans sa longue carrière. Les nuances lui échappent. Il a « parcouru en longueur et en largeur toutes les provinces et toutes les nations » ! Il a demandé de signer « la lettre de sa délibération » à « tous les hommes craignant Dieu » ! Il se réserve l'épithète de « très misérable » ! Il n'a pas assez

de foudres, de menaces, de malédictions pour qui oserait retenir sa dépouille loin d'Elnone !

Nous ne savons pas combien de temps il survécut encore à l'imposante cérémonie du 17 avril. Il mourut un 6 février et fut enterré dans cette église Saint-Pierre qu'il avait construite. Il reposait ainsi parmi « ses frères, qui, en sa compagnie, avaient supporté bien des souffrances », au quartier général de son apostolat.

Les restes de l'apôtre de la Belgique furent religieusement conservés à Saint-Amand jusqu'à la Révolution française. Ils ont disparu depuis. Mais il n'est pas nécessaire que sa dépouille mortelle repose au milieu des régions qu'il a évangélisées pour que nous conservions son souvenir ; le souvenir de cinquante années de travaux apostoliques ; le souvenir des résistances que lui opposèrent ses barbares auditeurs ; le souvenir des privations volontaires, si conformes à l'esprit de S. Colomban, ajoutées aux fatigues, aux échecs, aux désillusions de son ministère. Les sources historiques nous montrent un Amand bien humain ; mais elles nous le montrent surtout héroïque. Les vertus et les travaux de l'apôtre de la Belgique s'imposent à notre méditation et à notre imitation.

ÉDOUARD DE MOREAU, S. J.

La matière absolument grave dans le vol

Le vol (*furtum*) est, de sa nature, un péché grave parce qu'il s'oppose à l'amour qui doit inspirer et régler notre conduite envers le prochain et aussi parce qu'il est directement opposé à l'ordre social et à la sécurité de l'industrie et du commerce et par conséquent à la paix et à la prospérité de la nation (1).

Mais lorsque la valeur de l'objet volé est minime le

(1) *S. Th.* 2ª 2ae, 66, 6 in corp..

prochain raisonnable ne se considère pas comme gravement offensé et le trouble apporté dans les relations sociales est peu important. En pareil cas, le péché de vol n'est que véniel (objectivement) en raison de la légèreté de la matière (1).

C'est pourquoi les moralistes ont été amenés à rechercher *la limite inférieure* de la matière grave et à distinguer entre la matière grave *relativement* à la victime du vol, à sa condition sociale, à ses ressources et la matière grave *absolument* c'est-à-dire quelles que soient la victime et sa fortune.

Pour que la matière du vol puisse être dite légère il faut que trois conditions soient réalisées simultanément : 1°) que la *privation* imposée au propriétaire ne soit pas grave ; 2°) que l'objet enlevé ne soit pas généralement considéré comme *notable* dans le milieu où le vol est commis ; 3°) que le vol en question ne soit pas assez important pour avoir une répercussion grave et fâcheuse sur la sécurité des relations sociales dans ce milieu (2).

Dans la détermination de la limite qui sépare la matière grave de la matière légère, les moralistes se sont laissés guider à la fois par des considérations théoriques, par les inspirations de leur prudence éclairée et par les traditions des écoles. L'on ne doit donc pas s'étonner si ces hommes de tempérament très divers, habitant des pays très différents et vivant à des époques dissemblables ont proposé des solutions assez divergentes.

Néanmoins l'accord semble se faire sur la règle à suivre pour déterminer la matière *relativement grave*. Déjà au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, plusieurs théologiens proposaient de considérer comme matière grave relativement à une victime déterminée la somme nécessaire à celle-ci pour la subsistance d'une journée : *sustentatio unius diei* (AMICUS et ELBEL), *valor victus diurni* (LUGO), *victus diei* (SPORER). Les

(1) *S. Th.* ibid. ad 3.
(2) VERMEERSCH, *Theol. Mor.*, II, 639.

auteurs qui n'employaient pas ces formules s'inspiraient pourtant de la même idée dans l'élaboration de leurs barèmes. Au XIX^e siècle, les meilleurs moralistes ont adopté, explicitement ou implicitement, comme critère de la gravité du vol le gain quotidien de la victime ou le chiffre moyen de ses dépenses quotidiennes. « On enseigne communément qu'il y a péché mortel dans tout acte injuste qui enlève à quelqu'un l'équivalent de la somme requise pour que lui et les siens puissent vivre durant une journée conformément à leur condition » (1). Les perturbations causées par la guerre et les transformations sociales qui l'ont suivie n'ont pas modifié cette manière de voir des moralistes et l'on peut considérer comme une règle universellement acceptée en fait que « la matière grave relativement à une victime déterminée est celle qui prive cette victime de son revenu moyen d'une journée ». Il faut naturellement avoir soin de diviser le revenu hebdomadaire moyen par sept et non par six (2).

Malheureusement, en ce qui concerne la matière *absolument grave* les divergences paraissent beaucoup plus importantes et l'accord des théologiens sur cette question semble, surtout depuis la guerre, très difficile à réaliser. Nous croyons pourtant qu'un examen plus attentif des données du problème fournirait une solution satisfaisante, capable d'obtenir l'assentiment de la grande majorité des moralistes.

Examinons d'abord sommairement l'histoire des chiffres proposés par les auteurs de bon renom, *probati auctores*, depuis le début du XVII^e siècle jusqu'à nos jours.

Nous pouvons distinguer trois périodes : la première va de 1600 à 1800, la deuxième de 1800 à 1914, la troisième de 1914 à 1925.

Dans la première période, TOLET et MOLINA proposent un demi *aureus ;* PLATEL deux tiers ; SUAREZ, BECANUS, BONACINA, LUGO, VIVA, CATALANUS, RONCAGLIA, BABEN-

(1) CANTINEAU, *Cours de religion,* 3^e édit., Tournai, 1913, p. 530.
(2) VERMEERSCH, *Th. Mor.*, II, 639.

STUBER, VOIT et S. ALPHONSE un *aureus ;* WIGGERS, AMICUS, les SALMATICENSES, LACROIX, GIRIBALDI, REUTER un à deux *aurei* ; AZOR, SPORER, ELBEL, AMORT deux *aurei* ; SOTO, LAYMANN, TAMBURINI vont jusqu'à trois *aurei*. Suivant la parité monétaire, les *aurei* en question ou demis écus d'or représentaient probablement environ cinq *francs-or* et cinquante centimes, mais leur pouvoir d'achat a varié suivant les époques et les pays (1).

Dans la deuxième période, nous voyons les auteurs du commencement du XIX^e^ siècle proposer le chiffre de 15 à 20 francs pour la matière absolument grave, puis leurs successeurs augmenter progressivement ce chiffre, *en invoquant la dépréciation de la monnaie* (la diminution du pouvoir d'achat), pour arriver finalement à cinquante francs à la veille de la guerre (2). Quelques moralistes à la suite de Palmieri portent même la limite à *cent francs* et le P. Vermeersch allègue plusieurs raisons, tirées des habitudes sociales, pour accepter ce chiffre (3). Il est à remarquer que tous les francs dont il s'agit dans cette période sont pratiquement des *francs-or*. En Allemagne et aux États-Unis des chiffres analogues étaient proposés, mais légèrement supérieurs (5 à 10 dollars).

Dans la troisième période, nous constatons un certain désarroi des moralistes en présence des phénomènes économiques qui bouleversent profondément les situations acquises et les rapports habituels. En Suisse, nous entendons le P. PRÜMMER déclarer qu'il convient d'adopter comme taux de la matière absolument grave *cent francs-or*. En Belgique, le P. SALSMANS s'arrête (en 1922) à *100 francs papier*. En Espagne, le P. FERRERES propose (en 1921) de *doubler* les anciens barèmes et en France, l'*Ami du Clergé*

---

(1) Voyez les calculs et la table dans WAFFELAERT, *De Iustitia,* II, (1886), 210-215. En France, l'écu d'or ou « écu au soleil » contenait trois grammes et quart d'or fin (11 frs 30) d'après l'ordonnance du 21 juillet 1519.

(2) GOUGNARD, dans la *Vie Diocésaine,* de Malines, Tome XIV, Fasc. 3 (mars 1925), p. 144.

(3) VERMEERSCH, Cours donné à Louvain avant la guerre (polycopié).

conseille (en 1920) de les *tripler*. Le P. VERMEERSCH (en 1924) voudrait adopter le chiffre de *50 francs* (nous supposons qu'il s'agit de *francs-or*), mais il permet qu'on adopte le taux de *200 francs-papier* en Belgique et en France (1).

Depuis que ces auteurs ont ainsi évalué la matière absolument grave, les nombres indices du coût de la vie dans les différents pays et les cours des changes n'ont pas cessé de varier, tantôt lentement, tantôt brusquement, et les grandes opérations d'assainissement financier que l'on annonce promettent de nouveaux soubresauts. C'est pourquoi l'*Ami du Clergé* avait bien raison de conseiller aux prédicateurs et aux confesseurs une très grande prudence en leur faisant observer que « si le présent état de choses économiques venait à se modifier dans le sens d'un retour à une plus-value de l'argent, notre « barême » serait à rectifier, mais cette rectification pourrait se trouver malaisée du côté de l'opinion publique si on l'avait accoutumée trop vite aux estimations majorées que commandent les nécessités transitoires de la crise actuelle ».

Nous pensons qu'il vaudrait bien mieux renoncer complètement aux « barêmes » et à toutes les indications de valeurs exprimées en termes monétaires. Ceux-ci sont *fatalement instables* et obligent les moralistes à des revisions continuelles de leurs évaluations.

Notons, en effet, que trois grandes causes compliquent en ce moment le problème si on le pose dans les termes où les théologiens le posent ordinairement. Ces causes sont : 1° les variations du pouvoir d'achat de l'or ; 2° les variations du cours du papier-monnaie par rapport à l'or ; 3° les variations dans les règles du partage du revenu de la nation par suite de l'effort énergique déployé par les salariés de l'industrie pour augmenter leur part par une hausse des salaires, par une réduction de la journée de travail, etc.

La diminution du pouvoir d'achat de l'or est un phénomène général ; l'or a perdu suivant les pays 40 à 70 pour

(1) VERMEERSCH, *Theol. Mor.*, II, 639, b.

cent de sa valeur d'échange (1). Nous ne comprendrions donc pas pourquoi les moralistes qui admettaient en 1913 le chiffre de *50 francs-or,* (les billets étaient alors remboursables à vue) pour la matière grave, se refuseraient à adopter maintenant le chiffre de 70 à 85 *francs-or*.

Mais dans les pays où, comme en Belgique, le papier-monnaie a *cours forcé*, cette monnaie de papier subit une dépréciation notable par rapport à la monnaie d'or. Le *franc-or* vaut en ce moment (2) en Belgique, environ *quatre francs-papier et vingt-cinq centimes*. Par conséquent, 70 francs-or ou 297 francs-papier représentent, pour le voleur et pour le volé, sensiblement la même chose. Pourquoi les moralistes refuseraient-ils de tenir compte de cette équivalence ? Il est vrai que l'adaptation psychologique ne se fait qu'assez lentement : les nouveaux chiffres nous étonnent encore.

Les modifications dans la situation des différentes classes sociales doivent avoir leur répercussion sur la détermination de la matière absolument grave du vol. Il en est de même des changements dans les mœurs, le train de vie, etc. Car toutes ces circonstances contribuent à augmenter ou à diminuer le trouble social causé par l'enlèvement injuste d'un objet déterminé. Nous sommes ici en présence d'éléments qui permettent de ne pas suivre simplement dans les évaluations de la matière grave les fluctuations des valeurs monétaires et qui expliquent les divergences et les hésitations des auteurs que nous avons cités. Mais cela même nous engage à chercher pour déterminer la matière grave une *grandeur sociale* que nous puissions définir sans recourir à une évaluation en monnaie.

(1) Par rapport à la base générale : prix de 1914 = 100, les nombres indices des prix de détail pour les objets nécessaires à la nourriture, au chauffage, à l'éclairage, au logement et à l'habillement, étaient de 173 dans le *Royaume-Uni* en août 1925, de 169 en *Suisse* en juin 1925, de 173 aux *Etats-Unis* en décembre 1924, de 150 en *Australie* en mars 1925, de 157 aux *Indes* (Bombay) en juillet 1925. (Voir pour plus de précisions la *Revue du Travail*, juillet-août 1925, p. 1426-1431).

(2) Le 4 janvier 1926, le *dollar* était coté à *Bruxelles* 22 frs 02 (papier) au lieu de 5 frs 18 (or).

Il est aisé de constater que dans tous les pays la plupart des chefs de famille ne jouissent que d'un revenu relativement modique, ils forment une grande masse de gens de condition modeste dans laquelle nous rencontrons les journaliers de l'agriculture, les manœuvres de l'industrie, les ouvriers qualifiés, les artisans, les petits commerçants, les petits employés, les chefs d'équipe, les petits cultivateurs. Ce sont tous des travailleurs qui n'ont guère d'autre ressource que le produit de leur labeur et qui exercent des professions d'accès facile, n'exigeant pas des études moyennes.

En Belgique, avant la guerre, les moins favorisés de ces braves gens avaient un revenu de cinquante francs par mois et les plus favorisés environ quatre fois plus. En dehors de cette foule, on ne trouvait d'une part qu'un nombre relativement restreint de privilégiés, propriétaires importants, chefs d'entreprises, fonctionnaires, avocats, médecins, etc., et d'autre part un nombre encore plus restreint de misérables obligés de vivre d'aumônes.

Les statistiques belges étaient jadis insuffisantes pour nous permettre d'indiquer exactement la répartition de la population entre ces diverses catégories, mais par contre les statistiques prussiennes, beaucoup plus précises grâce au fonctionnement rigoureux de l'impôt sur le revenu, nous permettent de connaître assez exactement les revenus des citoyens pendant les quarante années qui ont précédé la grande guerre. Nous pouvons choisir les chiffres de l'année 1890 parce qu'ils présentent, pensons-nous, une grande analogie, avec les chiffres que des statistiques minutieuses auraient indiqués pour la Belgique au début du XX^{e} siècle.

En 1890 donc, la Prusse, sur 29 millions d'habitants, comptait environ dix millions et deux cent mille personnes ayant un revenu personnel et devant subvenir à l'entretien des 19 millions d'autres. Ces 10.200.000 se répartissaient comme suit : *quatre millions cent mille* avaient un revenu de moins de 525 marcs, *cinq millions et demi* un revenu de 526 à 2.000 marcs, *cinq cent mille* un revenu de 2.001 à 6.000

marcs et *cent mille* seulement un revenu de plus de 6.000 marcs. On pouvait donc dire approximativement que sur 1.000 habitants 924 appartenaient à des familles ayant un revenu annuel de 2.000 marcs ou bien un revenu inférieur, 61 à des familles ayant un revenu de 2.001 à 6.000 marcs et 15 seulement à des familles ayant un revenu de plus de 6.000 marcs. Il y aurait évidemment plus d'une observation à présenter au sujet de ces statistiques, mais elles suffisent amplement à démontrer l'existence de la grande masse de citoyens de condition modeste dont nous parlions et à faire ressortir son importance numérique relative.

Nous croyons pouvoir affirmer qu'avant la guerre le revenu annuel des huit dixièmes des familles belges ne dépassait pas 2.400 francs, soit *46 francs-or* par semaine. Actuellement la limite correspondante est, tout au plus, 12.000 francs, soit 230 francs-papier par semaine. Remarquons que le législateur belge a précisément adopté cette limite pour définir les personnes assujetties à la loi sur les pensions de vieillesse.

Nous pouvons donc conclure de toutes ces considérations qu'à la veille de la guerre mondiale la plupart des moralistes indiquaient comme valeur de la matière absolument grave dans le vol une valeur correspondant *en fait* à celle du *revenu hebdomadaire des personnes appartenant aux catégories les plus favorisées de la grande foule des citoyens de condition modeste que nous avons définie plus haut* et cette valeur correspondait alors en Belgique à 40 ou 50 francs-or.

Examinons maintenant si ce fait est propre au début du XX^e^ siècle ou bien si on peut le constater au cours des trois siècles précédents. Au début du XIX^e^ siècle les moralistes indiquaient généralement comme matière absolument grave 15 francs-or. Vers le milieu du siècle ils avançent jusqu'à 20 ou 25 francs-or. En 1886, WAFFELAERT propose 40 francs-or et en 1913 l'Université de Louvain approuve une thèse qui parle de 50 francs-or. L'augmentation de la valeur nominale de la matière grave est donc de 233 pour cent. Or pendant la période de 1810 à 1910 les revenus de la

grande masse des salariés ont augmenté d'après les statistiques officielles françaises de 175 pour cent (1). Le parallélisme est donc manifeste. Il est à noter que pour la même période le *coût de la vie* (si l'on ne tient compte que de la nourriture, du logement, du chauffage et de l'éclairage) n'a augmenté que de 40 pour cent.

Mais que dire des évaluations de la matière absolument grave faites au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle ? Remarquons d'abord que presque tous les moralistes de renom se rallient à l'une des trois solutions suivantes : un aureus, deux aurei, ou bien un à deux aurei. Les évaluations présentent donc une grande stabilité pendant ces deux siècles.

Cette stabilité se retrouve à un certain degré dans les salaires des ouvriers et artisans. D'après les recherches minutieuses de M. Georges D'AVENEL (2) le salaire moyen du maçon français était de 2 francs 85 à la mort de Charles IX, de 3 francs sous Henri IV, de 2 francs 30 sous Colbert, de 2 francs 84 au temps du ministère de Fleury et de 2 francs 30 au moment de la Révolution (3).

Cette stabilité se retrouve encore dans les prix. Car si nous prenons comme base les prix de la période 1600 à 1625 représentés par l'indice 100 nous trouvons pour les périodes suivantes les nombres indices qui voici de 1625 à 1650 : 120 ; de 1650 à 1675 : 100 ; de 1675 à 1700 : 130 ; de 1700 à 1725 : 110 ; de 1725 à 1750 : 100 ; de 1750 à 1775 : 130 ; de 1775 à 1800 : 150. Ajoutons à titre de comparaison : de 1800 à 1825 : 225 ; de 1875 à 1900 : 300 (4).

Si nous étudions maintenant le rapport entre les chiffres indiqués par les différents moralistes pour la matière absolument grave et la matière grave relativement à un bon

(1) Voyez le volume publié en 1911 par l'*Office du Travail de France* et portant le titre *Salaires et coût de l'existence aux diverses époques jusqu'en 1910.*

(2) *Les Enseignements de l'Histoire des Prix,* Paris, Payot, 1925, p. 93-116.

(3) M. D'AVENEL a évalué les anciens salaires en francs effectifs de 1913 en tenant compte du pouvoir d'achat.

(4) Voyez sur ce sujet A. DE FOVILLE, *La Monnaie*, Paris, Lecoffre, 1907.

artisan (*artifex*), nous voyons que ce rapport est d'ordinaire de 5 à 1 et nous nous souvenons alors des nombreuses fêtes chômées de l'Ancien Régime qui réduisaient le nombre moyen des jours de travail de la semaine à 5. D'autres théologiens indiquent comme matière grave relativement à un manœuvre, à un journalier (*operarius*), une somme égale à la dixième partie de celle qu'ils proposent comme matière absolument grave. Mais le salaire d'un manœuvre est souvent égal à la moitié de celui d'un bon artisan.

Nous pensons donc qu'on pourrait adopter la règle suivante pour la détermination de la matière grave dans le vol : « *la matière absolument grave dans le vol est l'équivalent du revenu hebdomadaire des chefs de famille appartenant aux catégories* LES PLUS FAVORISÉES *de la grande masse des citoyens de condition modeste, c'est-à-dire des citoyens* QUI VIVENT PRINCIPALEMENT DE LEUR TRAVAIL *en exerçant une profession* D'ACCÈS FACILE *n'exigeant pas d'études moyennes.* » En d'autres termes, « c'est l'équivalent du *revenu hebdomadaire moyen* des bons artisans, des bons ouvriers qualifiés, des bons commis, des petits boutiquiers, qui travaillent assidûment mais n'ont pas de capacité extraordinaire » (1).

Cette règle serait facilement appliquée par les confesseurs connaissant la région où ils exercent leur ministère et pourrait, en tout pays et à toute époque, être enseignée sans inconvénient aux fidèles dont la conscience aurait besoin d'être formée ou rectifiée. Appliquée rétrospectivement dans les différents pays et aux différentes époques du passé, elle fournirait des chiffres moyens semblables à ceux admis par la plupart des moralistes prudents.

Jos. Arendt, s. j.

---

(1) En Belgique, *en janvier 1926*, cela correspond à environ *deux cents francs-papier*. Il résulte, en effet, d'une statistique du Ministère des Finances que 93 pour cent environ des personnes jouissant d'un revenu professionnel ou autre, ont un revenu inférieur à 10 mille francs par an, 5 pour cent ont un revenu compris entre 10 et 25 mille francs et 2 pour cent seulement ont un revenu supérieur à 25 mille francs par an.

L'extension du Jubilé

I. Introduction

Par la Bulle *Servatoris Iesu Christi* du 25 décembre 1925 (1), SS. le Pape Pie XI étend à l'univers entier la faveur du jubilé. Nous résumerons aussi brièvement et aussi clairement que possible les dispositions de la Constitution Apostolique, en y joignant les explications les plus indispensables. Il est à prévoir que les Ordinaires diocésains accompagneront d'instructions spéciales la désignation des églises à visiter et la délégation de leurs pouvoirs spéciaux (2).

Le Saint-Père recommande de préparer les fidèles au gain de l'indulgence jubilaire par des missions, des retraites ou quelques prédications.

On attirera donc l'attention des personnes pieuses trop pressées de s'assurer une si précieuse faveur sur l'avantage que présente semblable préparation. Seules les personnes gravement malades ont un motif de gagner le jubilé le plus tôt possible.

II. Dispositif général

1. *Durée de l'extension du jubilé.* Elle a commencé aux premières vêpres de la Circoncision, le 31 décembre 1925,

---

(1) *A. A. S.*, XVII, 1925, p. 611, ss. On trouvera p. 148, ss. le texte de la Constitution.

(2) Pour comprendre la portée de la Constitution *Servatoris Iesu Christi*, on la comparera utilement à la Bulle *Temporis quidem sacri*, publiée dans le même but par Léon XIII, le 25 décembre 1900 (Voir : *A. S. S.*, t. XXXIII, p. 349, ss. On en trouvera le texte dans la *N. R. Th.*, 1901, p. 96, ss.) — On consultera avec fruit : J. LOISEAUX, *Traité canonique et pratique du jubilé*, Paris-Tournai, 1859. — BASTIEN, O. S. B., *Tractatus de iubilaeo anni sancti*, Roulers, 1901 (contient beaucoup de documents). — Du même auteur : *Le jubilé de l'année sainte, étendu au monde entier*. Édition populaire, Roulers, 1901 — J. VULSTEKE, *Le Jubilé*, dans *N. R. Th.*, 1901, p. 182, ss. — Il faudra aussi recourir aux commentaires du jubilé de 1925. A. GOUGNARD en donne une abondante bibliographie dans la *Vie diocésaine* (Malines), 1925, p. 292. — Cf. *N. R. Th.*, 1924, pp. 577-596 ; 1925, pp. 9-27 et pp. 74-78.

dans l'après-midi, et durera jusqu'au 31 décembre 1926, à minuit.

Cette durée extraordinaire est accordée à cause de la pénurie de prêtres en certaines régions. Jusqu'ici le jubilé en dehors de Rome ne durait au plus que six mois (1). —L'entrée en vigueur de la Bulle n'exige aucune *publication* spéciale. Seule la nécessité de connaître les églises à visiter et pour certaines catégories de personnes d'obtenir une dispense retardera la possibilité de gagner le jubilé. On ne peut douter que les Ordinaires diocésains ne se hâtent d'accorder les pouvoirs nécessaires à cet effet.

2. *Qui peut gagner le jubilé en 1926 ?* **Tous** les fidèles.

Aucun fidèle n'est exclu, quel que soit le nombre de fois qu'il ait gagné le jubilé pendant l'année sainte.

3. *Où peut-on gagner le jubilé ?* Dans tout l'univers, sauf à Rome ou dans ses faubourgs.

Les Romains peuvent le gagner en dehors de Rome. Chaque fidèle peut accomplir les œuvres du jubilé dans n'importe quel territoire, pourvu qu'il se conforme aux prescriptions de l'Ordinaire du lieu.

4. *Combien de fois peut-on gagner l'indulgence jubilaire ?* **Deux fois ;** la première fois pour soi *ou* pour les âmes du purgatoire ; une seconde fois exclusivement pour les âmes du purgatoire.

Il y a vingt-cinq ans, le gain de l'indulgence ne fut concédé qu'*une fois* et elle n'était pas applicable aux âmes du purgatoire.

5. *Conditions à remplir* (chaque fois).

1° Une **confession** valide et distincte de la confession annuelle *de précepte*.

Cette confession doit être faite *avec l'intention* de gagner le jubilé.

2° Une **communion,** reçue en état de grâce et distincte de la communion pascale.

3° En dehors des circonstances spéciales à mentionner ci-dessous et sauf commutation ou dispense légitimes, **vingt visites d'églises**, désignées à la fois par la Bulle et par les Ordinaires diocésains d'après les règles suivantes.

En 1901, le nombre des visites généralement prescrites était de 60 ; quatre visites quotidiennes à 15 jours différents.

---

(1) Leo XIII, Const. *Temporis quidem sacri,* 25 dec. 1900.

a) *Églises à visiter*. Dans la ville épiscopale, il faut visiter l'*église cathédrale* et trois autres *églises* ou *oratoires publics* à désigner par l'Ordinaire diocésain ou ses délégués. Dans les autres localités, l'église cathédrale est remplacée par l'église *principale*.

Que faut-il entendre par le *locus* dont l'église principale *doit* être visitée? Il désigne, pensons-nous, la localité et non la paroisse. La localité pourra parfois comprendre plus d'une commune ; les Ordinaires ne sont donc pas obligés de désigner toutes églises qui soient sur le territoire d'une seule et même commune, au sens strict administratif. Mais dans les localités où il n'y a qu'une paroisse, l'église paroissiale sera généralement la principale du lieu. Quand il y en a plusieurs, l'église principale sera p. ex. l'église du doyenné, la paroisse primaire, etc.

Voici quelques arguments : 1° malgré la controverse existant sur ce point (1) la Constitution ne dit pas : la paroisse, ce qui eût été si facile et même si obvie, puisque souvent *locus* désigne la paroisse dans le Code ; 2° quand il s'agit de la ville épiscopale, *locus* désigne la *civitas episcopalis* et la Constitution oppose la *civitas* episcopalis aux autres *loca*, donc aux autres civitates du diocèse ; 3° les trois autres églises doivent être désignées « *tam in illa* [*civitate episcopali*] *quam in istis* [*ceteris dioecesis locis*]», donc pas *nécessairement* l'église paroissiale, bien qu'elle ait évidemment un titre tout particulier à cette désignation ; 4° enfin la Constitution semble regarder comme le cas le plus habituel qu'il y ait quatre églises ou oratoires publics dans chaque *locus* ; cela ne sera certainement pas le cas de la plupart des paroisses ; 5° Vulsteke (*N. R. Th.*, 1901, p. 188) apporte comme argument la coutume. Dans plusieurs diocèses, les Ordinaires ont désigné des églises de la ville, de la commune, et non du territoire de la paroisse. C'est le cas encore cette année dans l'archidiocèse de Malines.

b) *Nombre et ordre des visites*. Il faut visiter *chacune* des quatre églises (ou oratoires publics) *une fois* le *même* jour et cela à *cinq jours* différents, consécutifs ou interrompus.

On peut prendre le jour naturel (minuit à minuit) ou ecclésiastique (commençant la veille à midi) et on calculera la durée du jour d'après le canon 33 (heure vraie, moyenne, légale, etc.). Cela permet de faire

(1) Vulsteke, *Le Jubilé*. — *N. R. Th.*, 1901, 188. — Bastien, *Tractatus de iubilaeo*, p. 76.

toutes les visites en quatre jours *naturels*. Ex. le 1[r] mars, visite des quatre églises dans la matinée ; le même jour, le deux, le trois et le quatre dans l'après-midi, visites pour le deux, le trois, le quatre et le cinq mars (jours ecclésiastiques). Les *quatre* visites pourront être faites dans moins de quatre églises et même dans une seule, si l'Ordinaire diocésain par lui-même ou ses délégués en a ainsi décidé dans les endroits où l'on ne trouve pas quatre églises ou oratoires suffisamment accessibles.

Les visites peuvent être faites utilement dans toutes les églises désignées par l'Ordinaire du lieu où *l'on se trouve* ; on ne doit donc pas les faire toutes dans *son* diocèse (1).

c) Visites *distinctes d'une visite de précepte.*

La messe de précepte, l'assistance au chœur imposée par la loi ecclésiastique ne peuvent compter comme visites. Mais on peut faire la visite immédiatement avant la messe d'obligation ou immédiatement après, même sans sortir de l'église.

d) Visites faites *avec l'intention de gagner le* jubilé.

4° Les visites seront *accompagnées de* **prières** *vocales* **aux intentions du souverain pontife.**

Il n'est pas nécessaire de connaître explicitement ces intentions qui sont cette année encore : la propagation de la foi, la paix et la concorde des peuples et le règlement de la condition des Lieux-Saints de Palestine conformément aux droits de l'Église catholique.

Rien n'est fixé sur la durée et la formule des prières. Une prière équivalent à la pieuse récitation de cinq *Pater* et cinq *Ave* suffit ; une prière un peu plus courte, mais dite avec plus de ferveur, suffirait aussi ; mais qu'on se garde de minimiser ou de chercher ici des limites mathématiques (2).

Ces prières doivent être récitées pendant la visite.

N. B. ŒUVRES TOUJOURS REQUISES. — On ne peut dispenser de la confession ou de la communion prescrites que les personnes empêchées par une maladie grave.

D'après les Bulles des jubilés précédents, les Ordinaires pouvaient commuer l'obligation de la communion en faveur des enfants qui n'avaient pas fait leur première communion. Cette dispense n'a plus de raison d'être depuis les instructions et les prescriptions du décret de la S. Congrégation des Sacrements du 8 août 1910 sur la première communion et des cc. 854, 859, § 1 ; 860.

---

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1901, p. 194, 5.

(2) Cf. *La prière aux intentions du Souverain Pontife. N. R. Th.*, 1922, p. 29.

Un enfant qui n'a pas atteint l'âge de raison ne peut gagner le jubilé ; s'il a atteint cet âge et est capable de pécher, ses parents et son curé sont obligés de lui assurer le minimum d'instruction requise pour qu'il puisse et doive faire sa première communion (privée). Tenu dès lors aussi à l'observance du précepte pascal, il n'a aucun motif d'être dispensé de la communion jubilaire, à moins d'être empêché par une grave maladie de recevoir ce sacrement. Dans les contrées où les parents, par négligence, ou même certains prêtres, par un souci peut-être imprudent de la fréquentation du catéchisme, retardent au delà des limites permises la première communion (privée), les enfants seront ainsi privés du grand bienfait du jubilé.

III. **Dispositions particulières**

Ces dispositions ont un double objet : d'abord certaines catégories de personnes empêchées de faire les visites généralement prescrites, ensuite les visites faites en commun et avec une solennité particulière.

I. *Personnes exemptées ou à dispenser des visites ordinaires*

1. « Ceux qui au cours de l'année **naviguent** ou sont **en voyage** *presque continuellement,* peuvent, arrivés dans un lieu de séjour, y gagner le jubilé *une fois,* à condition d'accomplir les autres œuvres prescrites et de visiter *cinq* fois un *seul et même* jour l'église principale de la localité. »

Ce privilège vaut p. ex. pour les officiers et matelots de la marine marchande ou de guerre, les voyageurs de commerce, les bateliers, les forains, etc. Il ne s'appliquerait pas à ceux qui feraient *un voyage* de cinq ou six semaines ou même de trois ou quatre mois.

2. Certaines catégories de personnes, **empêchées** (ou présumées telles) de faire les visites généralement prescrites peuvent en être dispensées en tout ou en partie.

A. *Sont considérées comme empêchées :*

1° Toutes *les religieuses ;*

Telles sont les Moniales, les Sœurs, les membres d'un Tiers-ordre *régulier.*

2° Les *femmes pieuses* et les *jeunes filles* et autres personnes qui *vivent* dans des établissements d'instruction, d'éducation, de charité, etc.

Dans cette catégorie rentrent les Oblates, les Béguines : les pensionnaires et demi-pensionnaires, mais non les externes, des établissements tenus par des religieuses ou même par des institutrices laïques ; les institutrices logées dans ces mêmes maisons, les servantes dans les maisons religieuses, etc.

A cause du groupement des personnes, nous croyons qu'il ne s'agit ici que des femmes et jeunes filles, les hommes étant exclus, p. ex. l'aumônier.

3° Les *anachorètes* appartenant à un Ordre monastique ou régulier et adonnés plutôt à la contemplation qu'à l'action, tels que les Trappistes, les Camaldules et les Chartreux.

Il s'agit de religieux gardant une clôture très sticte et menant d'une manière habituelle une vie très solitaire. Ne sont point compris parmi ces religieux : les anachorètes ou ermites qui n'appartiennent pas à une communauté, ni les *moines* vivant en commun dans une abbaye ou un monastère et tenus à une clôture moins stricte, ni les membres des Ordres adonnés à la prédication, à l'enseignement, etc.

4° Les captifs et les *prisonniers*.

5° Les ecclésiastiques et les religieux *détenus*, par mesure de correction, dans des couvents ou d'autres maisons.

6° Les personnes retenues chez elles ou à l'hôpital par *la maladie* ou des infirmités.

L'infirmité ou la maladie doit évidemment se prolonger suffisamment pour constituer un empêchement durable, habituel ou bien être assez grave pour mettre le malade en danger de ne pouvoir gagner le jubilé aux conditions ordinaires.

7° Ceux qui se consacrent au *soin des malades*.

Ex. Frères de la Charité dans les hospices et hôpitaux ; infirmiers et infirmières laïques ; personne retenue habituellement auprès d'un malade, d'un infirme dans la famille, etc.

8° Les *ouvriers* qui gagnent leur vie par le travail *manuel*.

Il faut définir cette catégorie de personnes d'après les précisions fournies le 9 mars 1925 par la S. Pénitencerie (1).

9° Les *septuagénaires*.

10° « En général tous ceux qu'un *obstacle* certain empêche de faire les visites prescrites. »

---

(1) *A. A. S.*, XVII, 1925, p. 327. — *N. R. Th.*, 1925, p. 501.

Le jugement sur la nature de l'empêchement et sa gravité est laissé à l'appréciation de celui qui dispense ou commue.

B. *La dispense*

1° *Qui peut dispenser* des visites ?

Les Ordinaires des lieux par eux-mêmes ou par les prêtres qu'ils délègueront.

Ils peuvent déléguer à cet effet les *doyens,* les *prélats réguliers pour leurs subordonnés,* les *curés* et les *confesseurs* approuvés dans leur diocèse.

On notera que les prélats réguliers (généraux, provinciaux, visiteurs, supérieurs locaux de clercs exempts) doivent recevoir de l'Ordinaire du lieu le pouvoir de dispenser leurs subordonnés des visites prescrites. Parmi ces subordonnés il faut comprendre outre les profès, les novices et postulants, les domestiques, les élèves pensionnaires, ceux qui partagent avec la communauté le couvert et le logement.

Tous ces subordonnés peuvent également s'adresser à un autre prêtre que le prélat régulier ; mais, dans ce cas, les profès, novices et postulants devront au besoin avertir celui qui commue les visites que telle ou telle œuvre serait en contradiction avec les obligations de la discipline religieuse.

2° L'*objet* de la dispense sont les visites. La dispense peut porter sur le nombre ou sur les jours auxquels il faut les faire.

On peut en commuer l'obligation en celle d'autres œuvres pies ou charitables, qui ne soient pas déjà obligatoires sous peine de péché.

Ainsi on ne peut imposer au lieu des visites la messe du dimanche, la récitation du bréviaire, un jeûne prescrit, un acte auquel le pénitent s'est obligé par vœu (à moins de pouvoir dispenser du vœu), une aumône qui sert de restitution, etc.

3° Le pouvoir de dispenser peut être délégué par l'Ordinaire d'*une manière habituelle* et pour être exercé même *en dehors de la confession.*

S'il est *ainsi* accordé, un prêtre pourrait s'en servir p. ex. à l'égard de tous ceux dont il peut entendre la confession, bien que ceux-ci s'adressent à un autre pour se confesser.

Le pouvoir de l'Ordinaire en cette matière étant déjà délégué, et non

ordinaire, les délégués de l'Ordinaire ne peuvent pas sous-déléguer pour des cas individuels. Vu le nombre des délégués, cela n'est d'ailleurs vraiment pas nécessaire ni opportun.

II. *Visites solennelles et en groupes*

Si les visites se font en groupe et avec une certaine solennité, les Ordinaires des lieux peuvent par eux-mêmes ou leurs délégués diminuer le nombre des visites nécessaires.

1. *Fidèles* auxquels cette faveur peut être accordée.

1° Tous les *collèges* ou groupements, approuvés par l'autorité ecclésiastique, constitués par des clercs ou des religieux.

Le mot *collège* désigne ici tout groupement de clercs ou de religieux canoniquement approuvé, parce qu'il sera plus loin question des établissements d'instruction et d'éducation et des associations de laïcs.

2° Les *confréries, pieuses unions* et les *associations de laïques* pourvu que celles-ci aient pour but de promouvoir les œuvres catholiques.

Dans ce groupe rentrent les confréries aux sens strict et les associations érigées dans un but de piété ou de charité (Associations du S. Sacrement, Congrégations de la S^te^ Vierge, des SS. Anges, etc., Dames de la miséricorde). Cf. can. 707.

Parmi les associations de laïques ici visées se trouvent évidemment les groupements de la jeunesse catholique (mais non les membres d'un cercle d'études, comme tels), les sociétés de S^t^ Vincent de Paul, les membres des « cercles catholiques », etc. (1).

3° Les *jeunes gens* qui vivent dans les collèges ou fréquentent un collège dans un but d'instruction ou d'éducation, soit tous les jours soit à des jours déterminés.

La Bulle *Temporis quidem sacri* de Léon XIII disait « Universitatibus seu Collegiis quibuscumque » ; le texte actuel vise évidemment les externes aussi bien que les pensionnaires ou demi-pensionnaires. Si l'on ajoute à ces raisons le but du privilège, on devra dire qu'il s'agit ici de tous les établissements d'instruction ou d'éducation et non des seuls collèges où l'on forme les candidats à la vie cléricale ou religieuse.

---

(1) Cf. *N. R. Th.*, 1901, p. 197.

De plus ces *adulescentes* sont les jeunes gens des deux sexes. Ce privilège ne fait pas, pour les jeunes filles, double emploi avec celui des « personnes empêchées », car il n'était question là que des pensionnaires et des demi-pensionnaires.

4° Tous *les fidèles* qui feront les visites sous la conduite du curé ou d'un prêtre délégué par le curé.

S'agit-il ici d'une visite commune faite sous la direction du *propre curé* ou d'une visite solennelle faite sous la direction d'*un curé* ? Dans le premier cas, seuls les paroissiens bénéficient par cette visite d'une réduction du nombre des visites, dans le second il suffit de se joindre à un groupe de paroissiens, faisant sous la direction de son curé (ou de son délégué) la visite solennelle.

En 1886, les fidèles pouvaient se joindre à une procession paroissiale quelconque (1) ; la Const. *Temporis quidem sacri* de 1901 exigeait, au contraire, que la visite se fît « *duce proprio parocho* ». Puisque le texte de la Const. *Servatoris I. X.* omet le mot *proprio* et qu'elle s'inspire d'autre part souvent du texte des Bulles précédentes, nous pouvons admettre que l'omission est intentionnelle et qu'il suffit aux fidèles de se joindre à une procession ou à une visite solennelle *paroissiale*. — Cette extension répondrait assez bien aux pouvoirs que tout curé peut exercer à l'égard des étrangers (peregrini) et des voyageurs (vagi) comme en faveur de ses paroissiens (Cf. cc. 873, § 1 ; 1044, 1094, 1245, § 1 ; etc.).

2. *Conditions de la dispense.*

La condition est de faire les visites en *procession* ou en cortège. Il n'est pas nécessaire que les membres du groupe portent les insignes (bannières, cocardes, etc.) de leur groupement.

Comme il ne s'agit pas d'une procession publique, au sens strict, les chefs du groupement ne doivent pas avoir l'autorisation des curés sur le territoire desquels leur cortège passe pour se rendre aux églises dont la visite est prescrite.

Dans les endroits où, pour un motif quelconque, il n'y a pas moyen d'organiser une procession ou un cortège sur la voie publique, la dispense aura pour condition que la procession soit organisée à l'intérieur de l'église ou que du moins les visites se fassent en commun par les membres du groupement et avec une certaine solennité.

---

(1) Cf. *N. R. Th.*, t. XVIII, p. 91.

Le motif peut être p. ex. la défense d'organiser des cortèges religieux ou le danger de s'exposer à des manifestations hostiles, etc.

3. Personne n'est obligé de gagner le jubilé en faisant des visites en procession ou en commun. Souvent ces exercices de piété faciliteront la dévotion et l'esprit de pénitence nécessaires pour assurer dans la plus large mesure le gain du jubilé.

4. Pour jouir de la faveur accordée aux groupements autres que ceux des fidèles ordinaires sous la direction du curé, il faut évidemment faire partie du groupement.

Des jeunes gens ne peuvent se joindre aux élèves d'un collège dont ils ne font pas partie, ni des laïcs au groupe d'une confrérie dont ils ne sont pas membres, etc.

3. *Auteur de la dispense.*

La diminution du nombre des visites peut être accordée par l'Ordinaire local soit directement soit par les délégués nommés plus haut.

Ce pouvoir est distinct du pouvoir de dispenser les personnes *empêchées* ou présumées telles. Il pourrait se faire que les Ordinaires l'accordent dans une moindre mesure. Ils devront le déléguer aux prélats réguliers pour les groupes constitués sous leur autorité : religieux, novices, postulants, élèves pensionnaires, demi-pensionnaires et externes, domestiques, etc.

4. *Objet de la dispense.*

C'est le nombre et l'ordre des visites.

IV. **Pouvoirs spéciaux des confesseurs**

1. 1° Tous les pouvoirs d'*absolution* et de *dispenses* accordés par le S.-Siège de quelque manière que ce soit, et suspendus pendant l'année sainte, sont rentrés en vigueur depuis le 25 décembre 1925.

2° Les pouvoirs accordés par la Const. *Servatoris Iesu Christi* et ceux que le confesseur possède par ailleurs pourront être employés *cumulativement* et *plusieurs fois* à l'égard du *même* pénitent, faisant sa confession pour gagner le jubilé.

Comment faut-il interpéter les mots : *plusieurs fois ?*

1° Un fidèle après avoir s'être confessé pour gagner le jubilé, retombe dans une censure avant d'avoir achevé les autres œuvres prescrites. Le confesseur peut-il de nouveau l'absoudre en vertu des pouvoirs extraordinaires ici conférés.

La réponse *affirmative* est certaine. *a*) Si le mot *pluries* ne s'applique pas ici, il n'a aucun sens ; 2° les pouvoirs concédés pour le jubilé de 1925 s'entendaient de la même manière (1).

2° Le confesseur peut-il user de ces pouvoirs même à l'égard d'un pénitent qui a déjà gagné une fois le jubilé et veut le gagner une seconde fois ?

La réponse affirmative nous paraît *sérieusement probable* pour les motifs suivants. *a*) La Constitution dit que le confesseur peut s'en servir *pluries pro eodem poenitente* ; 2° alors que la Const. *Si umquam* (15 iul. 1924) limite expressément (n° xv) l'usage des pouvoirs aux pénitents qui gagnent pour la premièrs fois le jubilé, aucune restriction n'est exprimée dans la Const. *Servatoris I. X.*

Cette interprétation n'est pas contredite par les nn. II et III qui parlent de « hanc dumtaxat iubilaei confessionem » et de « in confessione iubilaei excipienda », En effet tout fidèle qui voudra profiter de toute la faveur du jubilé, devra faire *deux* confessions avec l'intention de le gagner.

Le seul motif d'hésiter est la constance des réponses de la S. Pénitencerie en sens contraire (2) ; mais il est à noter que ces réponses s'appuient souvent sur les termes restrictifs des Constitutions pontificales, restrictions dont il n'y a pas trace dans la Const. *Servatoris I. X.* et qui contrastent même avec l'expression si générale « *pluries pro eodem poenitente* ». Cependant les prêtres feront bien de s'informer des réponses éventuelles sur ce sujet.

3° Les absolutions, dispenses ou commutations accordées gardent pleinement leur effet, même si le pénitent dans la suite n'accomplit pas les autres œuvres prescrites pour gagner le jubilé.

2. Toutes les *religieuses* de droit pontifical ou diocésain (professes, novices et postulantes) pourront choisir pour faire la confession du jubilé n'importe quel confesseur

---

(1) Cf. VERMEERSCH, *Per.*, XIII, 1925, p. (120) — *Collat. Brug.*, 1925, p. 83. — BASTIEN, *Tractatus*, p. 158 : « nisi *pluries* sit concessum absolvendi privilegium. »

(2) Cf. GENICOT-SALSMANS, *Theol. Mor.*, II, n. 414.

approuvé par l'Ordinaire du lieu pour entendre la confession des fidèles de l'un et l'autre sexe. En dehors de cette confession, elles doivent s'en tenir aux prescriptions du Code.

La rédaction de cet alinea ne laissera pas que d'étonner. Nous n'y découvrons pour les religieuses qu'un seul privilège : celui de pouvoir *faire appeler* pour entendre leur confession de jubilé n'importe quel prêtre approuvé pour les fidèles de l'un *et* l'autre sexe. En beaucoup d'endroits, les facilités accordées par le c. 522 rendront ce privilège assez superflu.

3. Les confesseurs peuvent absoudre : 1° de tous les *péchés,* même réservés, et de toute *censure,* même *spécialement* réservée ; 2° de l'excommunication encourue pour absolution du complice, donnée une fois ou deux (c'est-à-dire : pas trois fois ou plus, comme le disait explicitement la Const. *Temporis quidem sacri* de Léon XIII).

Ils n'ont *aucun pouvoir* pour absoudre d'une autre censure *très spécialement* réservée, p. ex. la violation directe et pleinement consciente du secret sacramentel ou l'abus sacrilège des saintes espèces.

Dans le cas 2°, le confesseur enjoindra au pénitent *a)* d'avertir le complice, s'il se représente à son confessionnal, de l'invalidité des absolutions données et de la nécessité de réitérer ces confessions ; *b)* de ne plus jamais entendre aucune confession de ce complice, si la chose est possible sans causer de scandale ou sans s'exposer soi ou le pénitent à un déshonneur grave.

Ces prescriptions ne sont pas données sous peine de retomber sous la censure, ni comme *conditions* à l'usage du pouvoir d'absoudre.

L'absolution ne sera donnée qu'au for *sacramentel ;* par conséquent le pénitent ne peut s'en servir, si la censure est publique, qu'en l'absence de tout scandale et il doit aux supérieurs qui l'exigeraient, la preuve qu'il a été absous (cf. c. 2251).

4. Les confesseurs n'obtiennent aucun pouvoir spécial pour les censures encourues en vertu de la Const. *Vacante Sede Apostolica* (Voir à la fin du Code, Doc. I) ou pour violation du secret du S. Office ou tout autre semblable ; il en va de même si un prélat séculier avec juridiction ordi-

naire au for externe ou un supérieur majeur d'un Institut exempt a encouru publiquement une censure spécialement réservée au souverain pontife.

Le secret du S. Office est imposé sous des peines très sévères aux membres de cette Congrégation et à ceux qui sont appelés à s'occuper des affaires qui lui sont soumises.

5. Dans l'absolution d'*hérétiques* publics ou de *membres des sociétés secrètes* condamnées, le confesseur doit exiger l'abjuration nécessaire et la réparation du scandale. Bien plus s'il s'agit d'hérétiques qui ont publiquement enseigné l'hérésie, la réparation doit précéder l'absolution ; de même la séparation d'avec la secte, s'il s'agit de francs-maçons notoires.

6. Les injustes *détenteurs de biens ecclésiastiques* ne peuvent êtres absous que moyennant réparation ou promesse sincère de donner satisfaction.

Pratiquement on les renverra à l'Ordinaire qui possède ou demandera les pouvoirs nécessaires au règlement de la compensation à payer par le coupable.

7. L'absolution d'un pénitent qui aurait faussement accusé un confesseur de *sollicitation* suppose la rétractation formelle de la calomnie ou du moins la promesse formelle d'une rétractation et d'une réparation aussi promptes que possibles.

Dans ce cas où la réputation d'un prêtre innocent a été très gravement compromise, le confesseur ne se contentera de la promesse de réparer que s'il est moralement impossible d'obtenir tout de suite l'envoi à l'Ordinaire d'une rétractation formelle.

8. *Dispenses et commutations de vœux.*

1° Le confesseur peut, dans la confession de jubilé, commuer avec dispense, pour un juste motif tous les *vœux privés*, *même* accompagnés d'un serment ou *réservés* au S.-Siège.

Il peut donc commuer en d'autres œuvres de piété, de pénitence ou de charité, certainement inférieures de soi à l'obligation du vœu (dispense), le vœu perpétuel de chasteté parfaite ou le vœu d'entrer dans un Ordre religieux, émis d'une façon absolue (sans condition) après l'âge de dix-huit ans révolus.

2° Il peut aussi commuer dans les mêmes conditions le vœu de chasteté émis dans la profession religieuse et qu'un religieux dispensé des deux autres vœux aurait dû garder après sa rentrée dans le monde.

3° Le vœu de chasteté joint à la réception du sous-diaconat ne peut être commué en vertu des pouvoirs du jubilé.

4° Si le vœu a été émis en faveur d'un tiers et accepté par lui, le confesseur ne peut le commuer avec dispense que moyennant le consentement tout à fait libre et explicite de l'intéressé.

Ce serait le cas si le pénitent avait fait vœu de donner telle somme d'argent à une œuvre pie et que cette promesse eut été acceptée par les administrateurs de l'œuvre.

5° Si le vœu a pour objet la fuite du péché ou certains moyens afflictifs de l'éviter, le confesseur ne peut le commuer qu'en des œuvres aussi efficaces pour écarter le danger du péché.

On pourrait p. ex. commuer le vœu d'une pénitence à faire pour telle faute déterminée en une prière proportionnée ou l'obligation de confessions plus fréquentes, etc.

9. Le confesseur peut dispenser de l'*irrégularité* encourue *pour un délit* tout à fait occulte, même s'il s'agit d'un homicide volontaire ou d'un avortement, mais seulement à l'effet d'exercer les ordres déjà reçus.

Tel qu'il est accordé ici, le privilège ajoute relativement peu de chose au pouvoir donné par le c. 990, § 2. Voici la différence entre les deux facultés.

1° Le c. 990, § 2 n'accorde ce pouvoir que dans les cas *urgents*; la Bulle du jubilé ne pose pas cette condition.

2° Le c. 990, § 2 exclut formellement les délits d'homicide et d'avortement, la Bulle étend à ces cas le pouvoir de dispense.

Mais la Bulle requiert dans ce cas le recours à la S. Pénitencerie endéans le mois, sous peine de reviviscence de l'irrégularité. L'avantage du pouvoir accordé par la Bulle est que le coupable pourra exercer les saints ordres, moyennant la dispense reçue, même s'il n'y a pas urgence. Car en danger prochain d'infamie, il pourrait, même sans dispense, ne pas tenir compte de l'irrégularité.

3° Tandis que le Code, c. 990, § 2 n'exige pas que la dispense en cas

d'urgence soit donnée en confession, la Bulle n'accorde l'usage de ce pouvoir que dans la confession jubilaire.

Dans les deux cas, la dispense ne vaut que pour le for interne.

10. *Dispense d'empêchements de mariage.*

Le confesseur pourra, dans deux cas, « au seul for de la conscience et sacramentel », c'est-à-dire dans (immédiatement avant ou après ou pendant) la confession, dispenser d'un empêchement de mariage *occulte*.

1er cas. Le pénitent est parent (consanguin) de son pseudo-conjoint au troisième ou au second degré collatéral, même touchant le premier, à cause de relations illicites, et l'empêchement est tout à fait occulte.

Conditions de la dispense.

a) L'empêchement doit avoir pour cause des relations coupables entre un des parents ou grands-parents en ligne directe ou collatérale du pénitent et l'un des mêmes parents de son conjoint.

Ex. Caïus, le pénitent, a épousé Valeria, fille illégitime de Titius, oncle de Caïus.

b) L'empêchement est *absolument caché* (prorsus occultum), c'est-à-dire il n'est connu que des deux conjoints et tout au plus d'une autre personne encore (1), p. ex. le père ou la mère coupable.

c) La dispense ne vaut que pour *convalider simplement* le mariage célébré, non pour le célébrer, ni pour accorder une sanatio in radice.

d) Le *consentement* doit être renouvelé au moins par la partie qui connaît l'empêchement, en supposant d'ailleurs que le consentement de l'autre conjoint persiste (ce qu'on présume, sauf preuve du contraire). Si les deux conjoints connaissent l'empêchement, tous deux doivent renouveler le consentement. Ce renouvellement n'exige aucun témoin. Celui qui renouvelle le consentement doit savoir que le mariage célébré est nul (Cf. can. 1135).

---

(1) WERNZ-VIDAL, *Ius matrimoniale*, n. 147, V.

Il n'est pas requis, comme c'est le cas du c. 1045, §§ 2 et 3 qu'il y ait péril à attendre ou qu'il soit impossible de recourir au S.-Siège ou à l'Ordinaire.

2e cas. Le pénitent a contracté un mariage nul à cause de la première forme de l'empêchement de crime.

Conditions de la dispense.

a) L'empêchement doit être *occulte.*

Est tel l'empêchement connu uniquement des parties et tout au plus de très peu de personnes dont la discrétion écarte tout danger de révélation et de publicité.

b) L'empêchement résulte uniquement de l'*adultère accompagné de promesse* mutuelle de mariage (c. 1075, 1°).

Si le pénitent ou son pseudo-conjoint a procuré la mort du premier époux (ou de la première épouse), le confesseur est sans pouvoir.

c) La dispense peut être accordée pour convalider le mariage ou pour le célébrer.

Dans le premier cas, il faut imposer le renouvellement du consentement d'après les explications données ci-dessus.

d) Il faut imposer une pénitence grave et prolongée.

C'est une pénitence vraiment pénible et qui soit répétée assez fréquemment pendant au moins trois mois, p. ex. la récitation à genoux d'un rosaire chaque semaine pendant trois mois. On tiendra d'ailleurs compte des forces physiques et morales du pénitent.

L'imposition de la pénitence et son exécution n'affectent pas la validité de la dispense.

J. CREUSEN, S. I.

Actes du S. Siège

Bulle d'extension du jubilé de l'année Sainte en 1926 (*A. A. S.*, XVII, 1925, p. 611, ss.).

Servatoris Iesu Christi benignitati habemus ex animo gratiam, quod per Annum sacrum, quem usitato heri sollemnissimoque Romanae Ecclesiae ritu conclusimus, et Nobis paene infinitos iucunditatis

fructus potiundos permiserit, et ad ingentem mortalium numerum gratiae veniaeque suae divitias misericors protulerit. Etenim ad centena millia, ex quovis civitatum ordine, fideles vel ex disiunctissimis omnium regionibus in almam hanc Urbem peregrini convenere : qui quidem advenae non tam civibus romanis, eodem ceteroqui studio sacrae indulgentiae fruendae inflammatis, quam catholico nomini universo et ipsis hominibus ab Ecclesia alienis mirabile fidei pietatisque suae visi sunt praebere spectaculum, voluntatesque praeterea suas cum Apostolica Sede et Nobiscum, arctius, si quidem necesse erat, copulaverunt. Optimo autem fructuosissimoque praeteriti Iubilaei exitu, quem tam crebris flagrantibusque precibus Deo per sacri temporis decursum admotis acceptum referimus, commovemur atque impellimur, ut, more institutoque decessorum Nostrorum, qui patuit Romae ad hesternum usque diem amplissimus veniae thesaurus, eundem universitati fidelium ubique terrarum, proximo anno, patere iubeamus. Hanc sane veniam indulgentiamque ut quam plurimi participent, Venerabiles Fratres Episcopi curent, ut in singulis dioecesis cuiusque suae locis per divini verbi praedicationem, per sacras expeditiones vel spirituales exercitationes ad culpas suas populus deflendas eluendasque permoveatur et ad poenarum remissionem, quae sibi proposita est, impetrandam rite praeparetur : quod ut, in tanta cleri utriusque penuria, commodius fieri possit, a superiore consuetudine Nobis recedendum esse putamus, ex qua Iubilaeum extra Urbem non ultra semestre spatium producebatur. Iidem praeterea Episcopi fideles sibi commissos doceant, *ad eandem mentem Nostram,* quam in Iubilaeo pro Urbe indicendo aperuimus, idest pro evangelicae fidei propagatione, pro populorum pace et concordia, pro congruenti Ecclesiae catholicae iuribus ordinatione Sanctorum Palaestinae Locorum, eos potissimum *orare* Nobiscum ipsis oportere.

Itaque, auctoritate omnipotentis Dei, beatorum apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, *Iubilaeum* maximum, quod in hac sacra Urbe celebratum est, ad universum catholicum orbem per has Litteras *extendimus et in totum futurum annum prorogamus,* ita scilicet ut lucrifieri possit a primis vesperis proximi diei festi Circumcisionis Domini ad plenum diem tricesimum primum mensis Decembris futuri anni MDCCCCXXVI.

Quamobrem *omnibus* utriusque sexus *christifidelibus* ubique terrarum, *extra Urbem huiusque suburbium,* exsistentibus, etiam si anno sacro proxime elapso Iubilaei veniam lucrati iam sint, apostolica auctoritate Nostra largimur, ut *plenissimam peccatorum indulgentiam* ac remissionem *adipisci bis queant,* idest primum aut sibi aut animis defunctorum expiandis, secundo autem in horum tatummodo levationem, dummodo *rite confessi ac sacra synaxi refecti* — quam ad rem confessio annua et Paschalis

communio minime suffragabuntur, — intra futurum annum MDCCCCXXVI, *ecclesiam loci praecipuam tresque alias ecclesias vel oratoria publica* ad hoc designanda, *semel in die, per quinque continuos vel seiunctos dies,* cum naturales tum ecclesiasticos, ad canonum normam computandos, *pie inviserint et ad mentem Nostram* supplices Deo *preces adhibuerint.* Iidem locorum Ordinarii sive per se ipsi sive per vicarios foraneos et parochos aliosve ecclesiasticos viros, quibus hanc potestatem, etiam, si libuerit, per integrum anni spatium utendam, permiserint, designabunt, praeter cathedralem ecclesiam in civitate episcopali et praecipuam in ceteris dioecesis locis, tres alias tam in illa quam in istis a quibusvis fidelibus visitandas : quodsi quattuor alicubi ecclesiae vel oratoria publica desint, Ordinarii, pro suo prudenti arbitrio, aut per se ipsi aut per suos delegatos decernere poterunt, ut in minore aedium sacrarum numero, et vel in una, ubi una tantummodo adest, quattuor illas diurnas visitationes agi liceat.

Ut autem iis consulamus, qui in peculiari rerum locorumque condicione versentur, haec statuimus quae sequuntur.

I. *Qui per annum fere semper navigant iterve faciunt,* iis fas esto, cum ad certam se stationem receperint, ibi iubilaeum semel lucrari, ea lege ut, ceteris simul parendo praescriptis, praecipuam loci ecclesiam uno tantummodo die quinquies invisant.

II. Ordinarii locorum aut per se ipsi aut per vicarios foraneos, per praelatos regulares quod ad eorum subditos, per parochos vel confessarios in dioecesi adprobatos, quibus huiusmodi fecerint potestatem — vel habitualiter atque extra confessionem exercendam, — possint, *si qui impediantur* ne imperatas *visitationes* obeant, harum numerum, pro rerum personarumque necessitate, *contrahere et reducere ;* concedere, ut visitationes, nulla habita unius eiusdemque diei ratione, seiungi pro lubitu queant ; cum vero res postulaverit, eas dispensando commutare in alia religionis, pietatis caritatisve opera, ad singulorum condicionem accommodata, quae tamen aliunde non sint sub peccato debita. — *Impeditos* autem heic intellegi volumus *moniales, sorores religiosas, tertiarias regulares, pias feminas et puellas aliasve personas in gynaeceis seu conservatoriis degentes ; item anachoretas* monasticum regularemve *Ordinem profitentes* et potius contemplationi quam actioni vitae deditos, ut Cistercienses Reformatos B. M. V. de Trappa, Eremitas Camaldulenses et Carthusianos ; praeterea eos, qui aut *captivi* sunt *aut* in carceribus custodiuntur, et ecclesiasticos vel religiosos viros, *qui in coenobiis aliisve domibus,* emendationis causa, *detinentur.* Impediti ii quoque censeantur, *qui* aut domi aut in nosocomiis *sive morbo sive imbecilla valetudine laborant* et *quotquot aegrotis adsunt,* et generatim ii omnes, *qui certo impedimento prohibentur*

quominus statutas visitationes obeant : aequo autem iure esse volumus *operarios,* quos in Constitutione *Apostolico muneri,* die xxx mensis Iulii superiore anno data, descripsimus, et *senes* qui septuagesimum aetatis annum excesserint.

III. Ordinariis locorum pariter liceat — etiam per delegatos quos supra memoravimus eademque ratione — minorem visitationum numerum praestituere, *a*) *conlegiis* auctoritate ecclesiastica adprobatis sive *clericalibus* sive *religiosis ; b*) *confraternitatibus, piis unionibus,* atque *iis tantummodo laicorum consocialionibus,* quarum sit *catholica opera* provehere ; *c*) *adulescentibus* qui in conlegiis vivunt vel conlegia, institutionis educationisque gratia, aut cotidie aut statis diebus celebrant ; *d) christifidelibus* omnibus, qui, *duce parocho,* vel sacerdote quem parochus delegarit, visitationes peracturi sunt. — Ea tamen lege Ordinarii visitationum minuant numerum, ut hi omnes, quos nominavimus, *pompa instituta,* etiam sine suis insignibus, ad invisendas aedes sacras incedant.

IV. Ubicumque autem, quavis de causa, ita incedendi per publicas vias copia non erit, Ordinario loci eiusve delegatis liceat, ut supra, visitationum numerum contrahere et reducere, modo *intra aedis sacrae saepta* aut *pompa ducatur aut* saltem *visitatio sollemniter communiterque fiat* ab omnibus ibi una congregatis. Ordinarius autem loci eiusve delegati ab obligatione confessionis et sanctae Communionis nullum alium exsolvant, nisi quem ab alterutra gravis morbus prohibeat.

Ad facultates quod attinet, confessariis, ceteroquin ad iuris normam ad probatis, tribuendas, quas in excipienda iubialei confessione salutariter adhibeant, haec, quae sequuntur, decernimus.

I. *Confessariis* illae *integrae sunto facultates* absolvendi, dispensandi, commutandi, *quascumque ab hac Apostolica Sede* vel in perpetuum vel ad tempus, quoquo pacto, *legitime impetrarint ;* immo simul cumulateque, ad iuris praescriptum, *et pluries pro eodem poenitente* sive iis omnibus sive his, quae mox concessuri sumus, uti valide et licite possint. Qualicumque autem poenitens, cum confessionem iubiliaei sincera lucrandae indulgentiae intentione instituit, absolutione, dispensatione, commutatione donatus erit, si postea, mutata voluntate, a complendis reliquis praescriptis operibus destiterit, eadem non idcirco irrita erit.

II. *Monialibus aliisque feminis,* quarum ad confessiones excipiendas, ex Codicis praescripto, specialis Ordinarii ad probatio requiritur, fas esto hanc dumtaxat iubilaei confessionem apud quemvis confessarium ab eodem loci Ordinario pro utroque sexu adprobatum peragere : qua semel completa, iam nulla confessarius iste in eandem poenitentem iurisdictione gaudeat, nisi ad Codicis leges.

III. Confessarius eos omnes, pro quibus ab Ordinario loci vel a Nobis adprobatus sit, in confessione iubilaei excipienda, *absolvere* possit, in foro sacramentali tantum, *a quavis censura* a iure vel ab homine inflicta, occulta vel publica, aut ab Ordinario sibi reservata aut a iure Apostolicae Sedi *simpliciter specialive modo vel Ordinariis reservata : itemque a quovis peccato,* utcumque gravi et Ordinariis vel S. Sedi *reservato ;* iniuncta tamen salutari poenitentia aliisque de iure iniungendis. — *A nulla ex* censuris Apostolicae Sedi *specialissimo modo reservatis* absolvere queat, *praeterquam a crimine absolutionis complicis* a peccato turpi non plus *semel vel bis attentatae.* At confessario poenitenti praecipiat, *a*) ut complicem, si forte ad confitendum redierit, moneat cum de absolutionis a se impertitae invaliditate, tum de eiusmodi confessionibus apud alium confessarium iurisdictione munitum necessario iterandis ; *b*) ut, occasione relapsus remota, abstineat se in posterum ab audienda complicis confessione, etsi a peccato complicitatis alias absoluti, quoad sine scandali et infamiae periculo fieri poterit. — Confessarius si quem a censura publica vel ab homine inflicta in foro sacramentali tantum absolverit, eum iubeat in foro externo se gerere ad praescriptum can. 2251 ; caveat autem confessarius ne quemquam publica censura irretitum in foro conscientiae Deo reconciliet, nisi is paratus sit intra sex menses Ecclesiae satisfacere et scandalum damnumque reparare.

IV. Confessarius ne in foro quidem interno, nisi ad praescriptum can. 2254, eos absolvat, qui, aut in *censuram* aliquam incurrerint a Pio X *per Constitutionem Vacante Sede Apostolica* Romano Pontifici reservatam, aut *secretum S. Officii* alterumve simile violaverint ; itemque *praelatos cleri saecularis* ordinaria iurisdictione in foro externo praeditos *superioresque maiores religionis exemptae,* qui in censuram Romano Pontifici speciali modo reservatam publice inciderint.

V. *Haeretici,* praesertim qui fuerint publice dogmatizantes, ne absolvantur, nisi, abiurata saltem coram ipso confessario haeresi, scandalum, ut par est, reparaverint. Similiter quicumque *sectis massonicis aliisque* id genus vetitis notorie *adscripti* sint, ne absolvantur, nisi praemissa coram confessario abiuratione aliisque servatis de iure servandis, a secta recesserint et scandalum, quantum licuerit, removerint.

VI. Qui *bona vel iura ecclesiastica* sine venia acquisiverint, iis ne impertiatur absolutio, nisi Ecclesiae satisfecerint vel saltem sincere promiserint se quamprimum satisfacturos.

VII. Qui *falsam sollicitationis denuntiationem* admiserit, is ne absolvatur, nisi aut eam formaliter retractaverit, aut saltem ad eam quamprimum retractandam atque ad sarcienda calumniae damna serio paratum se praebeat.

VIII. Confessarius in ipsa tantummodo iubilaei confessione, ex iusta et probabili causa, omnia et singula *vota privata, etiam* Sedi Apostolicae *reservata, iurata quoque,* in alia pia opera dispensando commutare possit. Votum autem castitatis perfectae et perpetuae, etiamsi ab origine publice emissum sit in professione religiosa — neutiquam, contra, si poenitens fuerit in Ordine sacro lege caelibatus adstrictus, — subinde tamen, aliis eius professionis votis per dispensationem sublatis, firmum atque integrum manserit, similiter possit, ex iusta et probabili causa, in alia pia opera dispensando commutare. Votum vero a tertio acceptatum ne remittat neve commutet, nisi is, cuius interest, libenter expresseque consenserit. Votum denique non peccandi aliave poenalia vota ne commutet nisi in opus, quod, non minus quam ipsum votum, a peccando refrenet.

IX. Idem confessarius in excipienda iubilaei confessione dispensare possit, pro solo conscientiae foro, atque ad hoc unice ut poenitens Ordines iam susceptos sine infamiae vel scandali periculo exerceat, *a quavis irregularitate ex delicto* prorsus occulto ; item ab irregularitate ex homicidio voluntario aut abortu, de qua in can. 985 § 4° ; sed in hoc homicidii voluntarii et abortus casu, poenitenti onus imponat, sub poena reincidentiae, recurrendi intra mensem ad S. Poenitentiariam et standi eius mandatis.

X. Similiter in solo foro conscientiae et sacramentali liceat confessario dispensare : *a*) ab *impedimento prorsus occulto consanguinitatis* in tertio vel secundo gradu collaterali, etiam attingente primum, quod ex generatione illicita proveniat, solummodo ad matrimonium convalidandum, imperata tamen consensus ad iuris normam renovatione, minime vero ad contrahendum vel in radice sanandum ; *b*) *ab occulto criminis impedimento* — neutro tamen machinante — sive de matrimonio contracto agatur sive de contrahendo; iniuncta, in primo casu, privata renovatione consensus, secundum canonem 1135 ; imposita, in utroque, gravi diuturnaque salutari poenitentia.

Itaque haec omnia, quae per has Litteras constituimus ac declaravimus, volumus firma et valida exsistere et fore, ad effectum iubilaei ad universum catholicum orbem proferendi, non obstantibus contrariis quibuslibet. Earum autem exemplis atque excerptis, manu tamen alicuius notarii publici subscriptis et sigillo viri in ecclesiastica dignitate constituti munitis, eandem iubemus adhiberi fidem, quae hisce adhiberetur Litteris, si forent exhibitae vel ostensae.

Nulli igitur liceat paginam hanc Nostrae concessionis et voluntatis et declarationis infringere vel ei, ausu temerario, contra ire. Quod si quis

attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Apostolorum Petri et Pauli se noverit incursurum.

Datum Romae apud Sanctum Petrum die XXV mensis Decembris, in festo Nativitatis D. N. Iesu Christi, anno MDCCCCXXV, Pontificatus Nostri quarto.

O. Card. CAGIANO,
S. R. E. Cancellarius.

A. Card. FRÜHWIRTH,
Poenitentiarius Maior.

Ioannes Zani-Caprelli, *Protonotarius Apostolicus.*
Dominicus Spolverini, *Protonotarius Apostolicus.*

Loco † Plumbi.
Reg. in Canc. Ap. vol. XXXIII, n. 4.

Bibliographie

S. Thomae Aq. in Aristotelis Lib. de Anima Commentarium, Ed. P. F. Angeli M. Pirotta, O. P. Marietti, Turin 1925, 22 × 15 cm., x-307 p.

Le Commentaire du *De Anima* est édité très opportunément, à l'usage des étudiants, d'après la méthode de tous points avantageuse du P. Cathala dans le Commentaire *in XII lib. Metaphysicorum* (Marietti, 1915). Le texte est distribué en leçons précédées de la version médiévale du Stagyrite et de résumés synoptiques de la matière. Reliés à la numérotation minutieuse du commentaire, ces tableaux d'ensemble rendent l'appréciable service d'un relevé topographique. Louons aussi l'heureuse idée de citer exactement les références patristiques ou platoniciennes d'après des éditions a la portée des étudiants, et de ne donner, en fait de variantes critiques, que celles, assez rares, qui offrent un intérêt pratique. L'index alphabétique des énoncés principaux du commentaire double au moins l'utilité de l'édition, car ils sont hélas ! les plus nombreux ceux qui voient dans l'œuvre de S. Thomas, une encyclopédie à consulter occasionnellement. On ne saurait exagérer cependant même aux simples points de vue de la pédagogie, de l'herméneutique, ou du style philosophique, l'utilité d'une étude continue des commentaires du Docteur Angélique. M. Ledrus, s. j.

Al. JANSSENS, (miss. van Scheut). **Het Menschgeworden Woord,** Leerboeken der Dogmatica, III. Antwerpen, N. V. Standaard-Boekhandel, 1925, 22 × 17 cm., 270 p. Prix : 16 fr.

Cet ouvrage christologique ne prétend être qu'un manuel, et, comme tel, il a une réelle valeur. Les grandes questions historiques et dogmatiques relevant de la matière et figurant au programme classique y sont traitées avec le développement, que comporte leur importance relative, vu l'état actuel de la science théologique. Bien que la mise en œuvre et une bibliographie très dense trahissent la préférence de l'auteur pour l'aspect historique des thèses, il fait cependant preuve d'une réelle maîtrise dans les matières plus spéculatives, et sous des formules apparemment simples et sans prétention, se cache plus d'une fois un savoir profond et une compréhension vigoureuse de la vérité révélée. Comme les volumes précédents de la série, ce livre se recommande par des qualités didactiques de premier ordre, une grande sûreté de doctrine et une clarté d'exposé, qui ne fléchissent que rarement, qualités rehaussées encore par une parfaite sécurité intellectuelle dans les questions controversées. D'aucuns aimeront moins cependant le ton un peu forcé de l'introduction.

Une édition prochaine gagnerait en valeur pratique, si elle pouvait s'enrichir d'une table analytique des noms et des choses.

V. CREMERS, S. J.

Lucien ROURE, **Au pays de l'Occultisme.** Paris, Bauchesne 1925, 18 × 11 cm., 348 p. Prix : 12 fr.

Ce livre du Père Roure rendra de grands services. Les sectes apparentées à l'occultisme essaient plus que jamais d'exploiter le sentiment religieux de nos contemporains. Mais où se documenter sur leur histoire et leurs doctrines ? Qui aura le courage de dépouiller leur littérature abstruse ?

Le Père Roure a résumé clairement ce qu'il y avait à connaître pour les juger et les combattre, au sujet de la Théosophie, de la *Christian Science,* de l'Antoinisme, de l'Adventisme, etc... Deux chapitres qui répondent moins au titre de l'ouvrage sont pourtant très actuels : « Emile Coué le Thaumaturge » et « Le Panfreudianisme ».

P. C. S. J.

J. SALSMANS, S. J. prof. in de Godgeleerdheid. **Beginselen van Kerkelijk Recht voor Leeken.** Leuven, De Vlaamsche Boekenhalle, 1925, 17 × 13 cm., 96 p. Prix 3 fr.

Ce petit livre d'environ 100 pages met à la portée des laïques instruits les notions élémentaires du Droit canon. Pour épargner au

lecteur les embarras inhérents à la terminologie technique, l'auteur s'est ingénié à trouver une manière d'exposé tenant le milieu entre la traduction et le commentaire. Tout en suivant l'ordre du Code, il a fait un choix judicieux d'extraits et il ne relate que des articles d'intérêt plus général. Ce faisant, il a su éviter les écueils que présentait pareille entreprise : la surcharge et la confusion.

Comme toujours, l'auteur vise à l'utile et au pratique, et ses lecteurs lui sauront gré d'avoir réussi à le leur fournir. V. CREMERS, S. J.

Le martyrologe romain, trad. française faite sur l'édition de 1922, avec introduction et notes par Dom J. BAUDOT, O. S. B., moine de Farnborough. Paris, Tralin, 26×15 cm., 356 p. Prix : 30 fr.

L'édition du martyrologe de 1922 est la première qui ait suivi l'édition de 1914, déclarée typique. Si, par la volonté du Souverain Pontife, elle doit servir dans la récitation de l'office au chœur, pour se conformer à son conseil, on l'utilisera également lorsqu'on récite le bréviaire en privé.

Beaucoup de communautés religieuses, des séminaires, des collèges ecclésiastiques ont la coutume de faire la lecture du martyrologe en français. C'est pour ces établissements surtout que le R. P. Baudot a entrepris la traduction, d'autant plus nécessaire que celle parue en 1898 chez Poussièlgue était épuisée. En dehors du texte même, notons une courte introduction (notice historique sur le martyrologe, utilité de la lecture du martyrologe, règles à observer dans la lecture du martyrologe), des notes complémentaires renseignant le lecteur sur les principales différences entre l'édition de 1922 et celle de 1914, enfin une table alphabétique des noms de saints contenus dans le *martyrologe romain.* E. DE MOREAU, S. J.

H. CHÉRAMY, P. S. S. Professeur d'archéologie sacrée. **S. Sébastien hors les murs.** Préface de Mgr Batiffol. Paris, Maison de la Bonne Presse, 23 × 17cm., 84 p.

L'église Saint-Sébastien est une basilique célèbre, l'une des *sette chiese,* située sur la *Via Appia.* L'attention fut particulièrement attirée sur elle à partir de 1915 par des fouilles qui mirent au jour depuis cette année un groupe de tombes du premier siècle ; une villa et diverses maisons antiques ; de nombreuses inscriptions au nom de S. Pierre et de S. Paul. La brochure du Père Chéramy sur Saint-Sébastien n'offre pas cependant le seul intérêt de l'actualité ; il n'avait guère paru sur les découvertes récentes que des articles fort développés et s'attachant à interpréter les vestiges monumentaux et les inscriptions retrouvées depuis 1915 ; ici au contraire nous trouvons un exposé d'ensemble,

n'entrant pas dans les controverses. De plus de fort bonnes gravures rappellent aux lecteurs qui ont été à Saint-Sébastien les émotions qu'ils y ont éprouvées et permettent au moins aux autres de comprendre aisément le texte.

Un première partie retrace l'histoire de la basilique du IVe siècle à nos jours. Une seconde passe en revue les découvertes opérées dans ces dix dernières années. Ce sont surtout les trois hypogées du premier siècle, garnis de stucs admirablement conservés ou de fresques, et la *triclia,* sorte d'abri couvert où les chrétiens pratiquaient leurs agapes funéraires, avec ses fameux *graffiti,* invocations touchantes aux grands apôtres Pierre et Paul. A la suite de plusieurs auteurs, notamment de Mgr Duchesne, M. Chéramy interprète surtout ces inscriptions du IIIe siècle grâce au texte de la *Depositio martyrum* (IVe siècle) : il croit donc que les restes de Pierre et de Paul, enterrés d'abord respectivement au Vatican et à la voie d'Ostie, furent transportés sous les consuls Tuscus et Bassus (258 ap. J. C.) au lieu dit *ad catacumbas,* c'est-à-dire à Saint-Sébastien.

C'est à ce cimetière, dont le nom qui s'étendit plus tard à toutes les nécropoles souterraines provient sans doute d'un ravin (en bas latin *cumba*) de la Via Appia en cet endroit, que l'auteur de cette étude consacre ses dernières pages. Elle sont aussi précises et intéressantes que le reste du travail. E. DE MOREAU S. J.

P. Dr. Hermann STOECKIUS, Privatdozent an der Universität Marburg (Lahn). — **Ignatius von Loyolas Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen.** Langensalza, H. Breyer. (Friedrich Mann's Pädagogisches Magazin, fasc. 808). 21 × 13 cm., XIII-118 p.

Outre l'étude annoncée par le titre sur la réception et la formation des novices suivant l'esprit de S. Ignace, nous trouvons dans cette brochure quelque vingt-cinq pages relatives au noviciat dans les anciens ordres, aux différents vœux et degrés dans la Compagnie, et au concept même de celle-ci.

L'auteur, quoique protestant, traite son sujet avec une remarquable impartialité. Il l'expose dans tous les détails, un peu minutieusement même. Nous n'avons pu nous empêcher de sourire en trouvant dans les annexes différentes représentations graphiques, des cercles concentriques par exemple, pour faire même comprendre l'essence de la Compagnie, la carrière qu'on doit y parcourir, etc.

Il est resté certaines erreurs à corriger dans une seconde édition. L'auteur représente trop exclusivement les *Exercices spirituels*, comme un moyen de recruter des jésuites, comme une *Menschenfischerei* (p. 25). Il s'exprime mal en disant que les scolastiques approuvés « n'exercent pas encore le vœu de pauvreté » (p. 14). Toute aussi incorrecte est l'affir-

mation que l'exécution des vœux simples ne dépend que « von der Einsicht und dem Willen des Votanten » (p. 16).

E. DE MOREAU, S. J.

A. HAMON, S. J. **Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. II. L'Aube de la dévotion.** Paris, Beauchesne, 1925, 16 × 25 cm., XXXIX-359 p. Prix : 20 fr. ; 22 fr. franco.

Depuis les temps de l'ancienne Alliance jusqu'à sainte Marguerite-Marie, l'auteur relève les traces les plus marquantes de la dévotion au Cœur de Jésus, symbole naturel de son amour. Pressenti seulement au temps de la promesse, le Cœur de l'Homme-Dieu, durant sa vie terrestre, révèle les trésors inépuisables de son amour. La réponse des hommes, naturellement, ne tarda pas ; et ce qu'il y a de plus divin dans l'histoire du monde ne sont-ce pas ces cris passionnés d'amour et de tendresse envers le Rédempteur, répétés à travers les âges par les plus grandes âmes du christianisme. Pendant plus de mille ans cependant, les chrétiens ne voient pas le Cœur de chair de Jésus. Aux XI^e^ et XII^e^ siècles, la contemplation de l'humanité souffrante du Sauveur ouvre enfin la voie à la grande dévotion : par la blessure du côté on pénètre jusqu'au cœur. Quatre-cents ans avant sainte Marguerite-Marie, la formule de la vraie dévotion est pleinement comprise. Pourquoi, dès lors, le nouveau culte a-t-il végété quatre siècles encore ? Que n'a-t-il pris d'emblée dans l'Église, la place qui lui revient ? Sans doute, l'heure de Dieu n'avait pas sonné ; de plus, l'habitude des chrétiens qui ne voyait dans la dévotion au Sacré-Cœur qu'une forme de la dévotion à la Passion et aux Cinq Plaies ne permettait pas encore de lui donner une vie propre. Ne serait-il pas juste cependant de nous humilier ? — pauvre amour que celui qui se montre, si peu clairvoyant !

Le nom de l'auteur suffirait au besoin à recommander ce livre ; à nos yeux, celui-ci a surtout un double mérite ; il est à la fois une œuvre strictement scientifique et un ouvrage de piété des plus captivants.

J. M.

Mystiques Anglais. **Le Nuage de l'inconnaissance** et les épitres qui s'y rattachent par un anonyme anglais du XIV^e^ siècle, traduits par D. M. NOETINGER moine de Solesmes. Alfred Mame Tours, s. d. 19 × 12 cm., 425 p.

Voici un travail d'une exécution presque parfaite. Par la qualité de la traduction et des notes qui éclairent les passages obscurs, par la présentation de l'auteur et de son temps, par l'indication précise des sources antérieures où il semble avoir puisé, il peut passer pour un modèle. D. M. Noetinger sait que c'est à la façon qu'on reconnaît l'ouvrier.

Cette conscience scientifique lui vaudra-t-elle l'attention d'un public frivole que l'aliment ascétique substantiel rebute et qui se jette avidement sur les pâtes de guimauve, les plus fadement onctueuses, que débitent, dans tous les formats, nos pâtisseries pieuses c'est-à-dire telles librairies qui se font une spécialité de « *l'article de piété* ». Une heureuse réforme est survenue dans notre imagerie pieuse ; les petits rectangles artistiques de « l'art catholique » supplantent les « Bouasse-Lebel, » et les produits de la place S. Sulpice. A quand la réforme de notre livre de dévotion ? Qui rééduquera le goût perverti d'un public, toujours prêt à faire bon accueil aux productions de la piété, mais incapable, dirait-on, de discerner de l'aliment spirituel robuste les « soufflés » les plus creux. A cette bonne tâche de la rééducation du lecteur catholique, D. N. dépense de très louables efforts. Sa série les *mystiques anglais,* très heureusement amorcée par les deux volumes de la *Scala perfectionis* de Walter Hilton se poursuit plus heureusement encore par la traduction de cette œuvre originale et savoureuse qu'est *The Cloud of Unknowing,* œuvre de mystique dû à un anonyme du XIV^e^ siècle. Aux spécialistes des études mystiques et de la psychologie religieuse, aux médiévistes, aux théologiens, aux ascètes, aux prêtres en général, nous recommandons de la manière la plus chaleureuse le groupe d'écrits (deux traités et trois épitres) dont D. N. nous offre aujourd'hui la version française. Nous ne ferons au savant traducteur qu'un seul reproche. Pourquoi chercher à « apprivoiser » le solitaire qu'il nous présente ? Et lorsque ce solitaire par hasard découvre une griffe menaçante, pourquoi y fixer bien vite une mouche thomiste à l'effet de la rendre inoffensive ? Un thomiste, cet anonyme du XIV siècle, un siècle qui, dans son ensemble, ne le fut guère ! Possible, mais rien n'est moins sùr. Un thomiste aurait-il écrit : Dieu est insaisissable, je le répète, à l'intelligence, mais non à l'amour, (p. 75 et passim) : Incompréhensible pour l'intelligence, il est saisissable par l'amour ; seule « l'âme qui aime peut, par la vertu de son amour » le saisir. (p. 76 et passim). C'est la thèse commune des mystiques ; familière à S. Bonaventure, elle ne s'accorde guère avec la théorie aristotélicienne du primat de l'intelligence chère à S. Thomas ; elle pourrait passer pour l'expression même du volontarisme Scotiste.

Il est *chrétien* de mettre la *charité* au-dessus de la *science*. Il ne sert de rien d'observer en note : Il ne s'agit que de la vie présente et non du ciel où l'intelligence jouira de sa primauté. « Est-ce que par hasard la béatitude ferait passer le primat *naturel* de l'une à l'autre de nos facultés ? Oh ! cette manie de vouloir retrouver partout le Thomisme, au besoin après « réduction » forcée ! Comme si un peu de non-conformisme thomiste pouvait n'être pas très conforme à l'impartiale histoire ! La chose ne nous paraît pas exclue ici, d'autant plus que le mystérieux anonyme de D. N. émet par endroit des vues, mettons, discutables ; il recommande la « nudité des images » comme préparation directe à

l'acte de la contemplation. Mais alors, l'humanité de N.-S. Jésus-Christ? Peut-il cesser jamais d'être la *voie* vers le *terme* qu'il est lui-même *comme Dieu,* la *voie* qui est en même temps *vie* et *vérité*? Sainte Thérèse ne regretta-t-elle pas amèrement d'avoir songé un instant à suivre la pratique ici recommandée (*Autobiographie,* Ch. 22 ; Château, VI^e^ demeure, Ch. VIII.)?

Ce mot de « *love* », mot d'une syllabe, valant mieux que tout autre qui en aurait deux, ce mot qu'on doit fixer dans son cœur, dont on ne s'éloigne pour rien au monde, qu'on interdit même à la réflexion « de briser et de développer », est-ce autre chose en définitive qu'une pratique entraînant à un « monoidéisme » de la conscience? Cette explication cadrerait fort bien avec la recommandation qui nous est faite à la page 378 : Il faut « chercher à te débarasser de la conscience douloureuse et du laid sentiment de ton être nu ». La transe extatique impliquerait-elle pour l'anonyme, comme pour Leuba p. ex., l'inconscience totale? Remarquons qu'impossibilité de réfléchir sur soi et inconscience sont loin d'être synonymes.

On voit en tout cas combien l'inconnu de D. N. est intéressant. Même sans accepter toutes les interprétations, parfois trop « *mitigeantes* » de son savant traducteur, on ne peut que s'incliner devant le mérite scientifique, solide et sérieux, de ce travail. La collection « *mystiques anglais* » promet d'être belle et le « *Nuage de l'inconnaissance* » est un précieux appoint pour l'étude de la mystique au XIV^e^ siècle.

François JANSEN, S. J.

Jaime NONELL, S. J. **Analyse des Exercices Spirituels de S. Ignace.** Traduction du P. E. THIBAUT, S. J. (*Museum Lessianum,* sect. ascét. n° 17). Bruges, Beyaert : Paris, Giraudon : Bruxelles, Dewit 1924, 18 × 11 cm., 346 p. Prix : 9 fr.

Abondante est la littérature religieuse qui depuis quatre siècles, interprête les Exercices Spirituels de saint Ignace. Les jésuites espagnols s'y sont distingués et de nos jours ils n'ont pas failli à leur tradition.

Le *Museum Lessianum* publie une œuvre relativement récente qui n'a rien à envier aux précédents commentaires des Exercices. Traduite de l'espagnol par les soins d'un travailleur infatigable, cette analyse est rendue en un style dont la perfection n'a d'égal que sa fidélité au texte original : analyse ordonnée, minutieuse à l'infini, longuement méditée : analyse à vrai dire un peu artificielle qui dénature l'idée des Exercices, pour être trop systématique. A faire le détail d'une règle de vie, on risque d'en paralyser la mise à exécution : Celle-ci est une, simple, elle gagne à n'être pas compliquée. L'analyse est exagérée : nous signalons ce défaut, il est essentiel. Les Exercices Spirituels perdent de leur souplesse, de leur faculté d'adaptation : leur âme s'évanouit sous le scalpel de l'analyste. V. D.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique.

Le Christ = Roi

L'encyclique « *Quas primas* » aura comblé de joie les amis dévoués de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Leur nombre, grâce à Dieu, s'est accru ; ardents et fidèles, ils ressentaient comme un affront personnel l'offense faite à leur Roi par son exclusion prolongée du gouvernement des états et des assemblées délibérantes des nations ; ils la ressentaient d'autant plus vivement qu'ils étaient plus intiment convaincus qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir, en dehors de lui, de salut, ni public, ni privé. Et voici qu'à la protestation silencieuse de leurs consciences, l'organe infaillible de la vérité vient prêter l'autorité d'une parole dont la publicité ne peut être dépassée. Avec une liberté de langage tout apostolique, Pie XI proclame les droits royaux de Jésus-Christ sur les individus, sur les sociétés, sur le genre humain tout entier, droits naturels et droits acquis, droits de Messie, envoyé du Père, auquel fut remise toute puissance sur la terre et dans les cieux, droit du vrai homme qui est personnellement le Verbe du Père, revêtu de notre chair, droit de la Victime rédemptrice qui racheta l'humanité en s'immolant pour elle sur l'autel de sa Croix.

Roi sauveur, roi pacifique, roi sacerdotal et spirituel, roi qui n'envie pas aux princes leur couronne, ni aux peuples leurs droits légitimes, *nec ex equo vel de muro,* comme disait magnifiquement Tertullien, roi magnanime qui renonça, tant qu'il vécut ici-bas, et renonce encore à son domaine temporel illimité sur toutes les choses créées, mais roi comme jamais homme ne fut roi, maître absolu, législateur et juge naturel disposant d'un pouvoir exécutif qui s'étend sur la race humaine toute entière, *heredem universorum,* et dont la royauté n'aura jamais de fin !

Retour à Jésus-Christ et à Jésus-Christ Roi !

Retour à la reconnaissance loyale et aimante de ses droits sauveurs, pour la famille, pour l'état, pour la société internationale des peuples, source indéfiniment jaillissante de paix, d'ordre, de tranquillité, de prospérité croissante ! Désormais, que la royauté de l'unique Sauveur des hommes ne soit plus, ou hypocritement ignorée, ou sacrilègement niée dans la vie publique des états et des cités !

C'est l'idée centrale, le noyau lumineux de l'Encyclique.

Pour le Christ-Roi, son Vicaire réclame l'hommage *social* qui ne lui eût jamais été refusé, si la justice, si la vérité, si la reconnaissance eussent présidé au gouvernement de l'état. Mais nous ne *voulons* pas résumer l'encyclique. Il faut que *tout* catholique la lise, il faut qu'il la médite, il faut qu'il s'en pénètre. Nous avons à signaler seulement, outre le magnifique accent de fierté du document pontifical, les graves paroles qu'il adresse, soit aux catholiques, soit aux détenteurs de la puissance civile dans les états contemporains.

Les apostasies officielles doivent prendre fin ! Aux catholiques il appartiendra de faire rentrer triomphalement le Christ-Roi dans les conseils de leurs gouvernements et dans les relations sociales de leurs semblables.

Le pape stimule leur lenteur, il blâme leur timidité, il les invite à se souvenir qu'ils sont parmi les hommes « les porteurs du flambeau de la Vérité ». Ce privilège glorieux devrait leur assurer dans les relations sociales, une influence et une autorité qui ne leur reviennent pas toujours. Lenteur *ou* timidité, ainsi le Père tance la paresse de ses fils, en tout cas « *ils négligent le devoir de la résistance ou ne résistent que mollement et la témérité et l'audace des ennemis de l'Église en sont accrues* ». Réprimande de chef ! Il faut espérer qu'elle exterminera parmi les catholiques les misérables restes d'un « *libéralisme* », compromis honteux entre l'erreur et la vérité qui n'aboutit qu'à faire opprimer et persécuter celle-ci par celle-là. C'est au courage civique et politique de ses fils que le Père commun des fidèles fait appel. Indépendance entière de l'Église vis-à-vis du pouvoir civil, liberté absolue pour elle d'enseigner divinement tous les sujets du

Royaume du Christ à l'effet de les conduire à leurs destinées bienheureuses; pour les religieux des deux sexes, «ces auxiliaires intrépides des Pasteurs des églises», liberté entière d'opposer à la triple convoitise du monde leur triple renoncement évangélique et, par là-même, de faire resplendir d'un éclat perpétuel, sans cesse accru, une des notes de la divinité de l'Église, sa *Sainteté :* ce sont là autant de droits inaliénables de l'Église que la fête liturgique annuelle de la Royauté de Jesus-Christ, instituée par le Pontife, devra rappeler au souvenir des hommes.

Aux détenteurs de la puissance séculière, le Pape dénonce le « *laïcisme* », cette « *peste de notre âge, cette scélératesse qui n'a pas mûri en un jour mais dont le germe était depuis longtemps caché au sein des sociétés civiles* » ; il le marque au fer rouge d'une parole « qui n'est pas enchaînée » : *Celui-là se trompe honteusement, qu'il le sache, qui dénie au Christ tout pouvoir sur les choses civiles* ». Et avec une lucidité de regard impitoyable, le juge des doctrines discerne les fruits funèbres de « l'œuvre de laïcité» : la discorde sévissant partout, la haine et l'envie brûlant au cœur des nations, la paix mondiale toujours attendue, des passions insatiables, se cachant sous les dehors de l'amour du bien public et de la patrie. Mettant le doigt sur la plaie qui ronge nos démocraties laïques, il flétrit d'une phrase vengeresse « *cet amour aveugle et immodéré de soi qui ne visant que son avantage et son profit privés leur rapporte, comme à leur seule mesure, absolument toutes choses* ». Il ose rappeler leur devoir à ceux qui disposent des destinées politiques des nations : si, en verité, ils veulent promouvoir et accroître la prospérité de la patrie, qu'ils ne refusent pas de rendre à l'autorité royale du Christ, par eux-mêmes et par leurs subordonnés, l'hommage *public* de leur respect et de leur reconnaissance.

Aux états la fête annuelle du Christ-Roi rappellera que le devoir de rendre des honneurs *publics* au Christ et de lui obéir *incombe aux magistrats et aux gouvernants non moins qu'aux particuliers ;* aux premiers, elle remettra en mémoire le jugement suprême où le Christ, *non seulement pour avoir été banni de la chose publique, pour avoir été l'objet d'un*

dédaigneux oubli mais simplement pour avoir été ignoré « vengerea cruellement d'aussi graves injures infligées à sa Majesté de Roi ». Aux catholiques, sujets fidèles de ce Roi, son lieutenant sur terre indique, comme une raison d'acclamer plus bruyamment et d'affirmer plus universellement la dignité et la puissance royales du Sauveur, *l'outrageux silence* qui, dans les conférences internationales et les conseils des peuples, ensevelit le nom suave de leur Rédempteur.

Ces mots nous tracent notre devoir ! Ils sont un *programme d'action !* Oui, *acclamons* le Christ-Roi, acclamons-le sur la place publique et dans la rue, leur destination n'est pas uniquement de servir de théatre aux exhibitions de l'immoralité ou aux démonstrations tumultueuses des partis ; montrons-y, adorons-y celui qu'un laïcisme insolent rêve de « séquestrer » dans la paix silencieuse de ses temples ou dans le sanctuaire inviolable mais étouffant des consciences individuelles.

La religion du Christ-Roi, n'est pas, ne peut pas être « *affaire privée* ». Démasquons cette hypocrite formule ; affirmons partout le règne **social** du seul maître qui partout est chez lui. De ceux qui ont l'honneur de représenter *nos* intérêts, au sein des parlements ou dans les conciles politiques des nations, exigeons qu'ils osent afficher leur croyance à ses droits sur les sociétés humaines et la traduire sous forme d'amendements apportés aux lois qui les méconnaissent. L'action catholique ne doit s'arrêter que lorsque les « *lois laïques* » abolies ne pourront plus arracher à notre Roi les fruits précieux de sa victoire rédemptrice, les âmes humaines baptisées !

Une dernière réflexion.

L'encyclique vient à son heure ; elle est une preuve éclatante de ce sens merveilleux des opportunités qui dirige la vie de l'Église dans le temps. Jamais les hommes ne furent, comme maintenant, préoccupés de « questions » sociales, soucieux d'améliorer leurs relations sociales. Une science nouvelle, la sociologie, s'est donné pour tâche d'étudier le mécanisme social, d'observer la vie des groupes sociaux, elle prétend même y absorber l'individu humain ; jamais

cependant la société humaine ne fut plus malade que depuis qu'elle est devenue l'objet de l'intérêt passionné, de l'attention jalouse, des revendications sociales des hommes.

La paix qui nous manque est la *paix sociale !*

Et voici que le Pontife infaillible élève la voix pour nous dire : La paix sociale ne sera pas ou elle sera « *la paix du Christ dans le royaume du Christ* ». Et pour hâter l'avènement de ce royaume, il institue la fête liturgique annuelle du Christ-Roi. Ainsi prend corps, au sein de l'église catholique, une idée dans laquelle des âmes ferventes, depuis le premier congrès eucharistique international, celui de Lille en 1881, avaient reconnu d'instinct le remède à nos plaies sociales. Dans un superbe mouvement d'éloquence, M. Gabriel de Belcastel avait affirmé, à la face des gouvernements impies, notre fierté catholique de régénérés : « Nous sommes, avait-il dit, *les sujets du Christ avant d'être les sujets d'aucun pouvoir civil*... il nous a fait libres, non seulement de toute adoration déshonorante, mais de tout *esclavage césarien* ». Il avait fait acclamer « *le Christ tête de l'humanité* » principe de paix « *entre les hommes qui en sont les membres* ». La dévotion de l'hommage au Sacré-Cœur et la pratique de l'adoration par groupes sociaux popularisèrent l'idée et commencèrent à regagner à Jésus-Christ les familles et les groupes professionnels. Des nations suivirent : l'Équateur, l'Espagne, la Colombie, Malte, Costa-Rica n'hésitèrent pas à se consacrer *officiellement* au Sacré-Cœur. Déjà au congrès eucharistique de Rome en 1922, soixante-neuf princes de l'Église avaient adhéré à la supplique qui demandait au Souverain Pontife l'institution d'une fête liturgique en l'honneur du Christ-Roi. En mai 1923, la demande fut renouvelée : trois cent quarante cardinaux, archevêques, évêques et supérieurs généraux émettaient le vœu « que pour réparer les outrages faits à Jésus-Christ par l'athéisme officiel... la sainte Église daigne établir une fête liturgique qui, sous un titre défini par elle, solennise les droits souverains de la personne royale de Jésus-Christ vivant dans l'Eucharistie et régnant par son Sacré-Cœur sur les sociétés ».

La fête officielle est obtenue. Les congrès eucharistiques

viennent de réaliser un des grands objectifs secrets de leurs débuts: *Faire reconnaître le règne social de Jésus-Christ.* C'est un triomphe, un succès personnel pour tous les amis de Notre-Seigneur ; nous sera-t-il permis d'ajouter : et une joie speciale pour les fils de saint Ignace, eux, si pénétrés par leur spiritualité de la pensée du *règne de Notre-Seigneur ?* Au témoignage de M. G. de Noaillat, président de la Société du Règne Social, « l'aide avertie et puissante de la Compagnie de Jésus » fut pour beaucoup dans le succès qui récompense les longs efforts du comité postulateur de la fête.

Et maintenant, au travail. Selon le mot d'ordre de notre Pontife bien-aimé, changeons l'idée en fait ; transformons la fête annuelle en triomphe annuel, de plus en plus vaste, pour notre divin Roi. Nous nous reposerons lorsque le Sauveur du genre humain règnera effectivement sur le genre humain.

L'encyclique « Quas primas » annonce la « Chrétienté » de l'avenir.

Exégèse catholique, exégèse protestante

S'il est une vérité essentiellement catholique, c'est celle du Christ continué, achevé par son Église. Il est la tête, elle est le corps. Il vit en elle et, par elle, redit à chaque génération les paroles de l'Évangile, toujours les mêmes, mais adaptées aux circonstances nouvelles, manifestant de mieux en mieux, avec le temps, la richesse de leur sens, la plénitude de leur vie. S. Paul n'a pas craint de dire que le Christ était comme incomplet sans son Église, se complétait en elle.

Le protestantisme a séparé l'Église du Christ ; et dès lors il n'a plus compris l'Église : elle a perdu pour lui son unité intransigeante, son autorité absolue, sa sainteté unique ; mais dès lors aussi, il n'a plus compris le Christ : car les paroles du Christ n'ont leur sens plein que comme dites à une Église, qui doit les garder, les expliciter, les

synthétiser. Considérées comme le langage d'un isolé, parlant un jour à des isolés, elles deviennent partiellement inintelligibles, disparates, contradictoires. Le protestantisme, ne parvenant plus à interpréter parfaitement le Christ en dehors de l'Église, en vient à méconnaître sa transcendance divine, à ne plus trouver en Lui qu'une âme idéale, aux intuitions élevées et profondes, mais incomplètes et fragmentaires, qu'un initiateur de génie, mais dépassé par le mouvement qui naquit de Lui. Le protestantisme aboutit de plus en plus au rationalisme.

L'Église catholique, elle, revendique hautement le privilège d'avoir, seule, l'intelligence pleine des paroles de son époux ; on ne les comprend qu'en elle et que par elle. Jésus se savait, se voulait continué par une Église, destinée à Le perpétuer sur la terre ; de chacune de ses paroles Il a prévu, Il a voulu, avant les siècles à venir, la longue histoire à travers la vie de son Église ; Il les a dites telles qu'il fallait les dire pour amener, justifier cette histoire ; en les prononçant, Il voyait ces phrases si simples, rapprochées les unes des autres au cours des siècles, préciser le contenu théologique qu'Il y avait mis, se formuler dogmatiquement, s'élaborer en un exposé systématique complet de Dieu et du monde. Cet écho indéfini, cette expansion progressive de ses préceptes et de ses exemples, Il les voulait aussi essentiellement qu'Il en voulait l'application limitée faite, en fonction de leurs idées, par les Juifs, ses auditeurs. Lui seul, Dieu et homme, était capable de créer ainsi une langue théandrique qui, toujours identique à elle-même, serait contemporaine de toutes les époques, parce qu'adaptée par une Église indéfectible, plénitude du Christ.

Ces principes élémentaires de la théologie de l'Église sont familiers à notre pensée catholique ; et cependant, nous nous surprenons tous bien souvent à n'avoir pas le courage de les appliquer résolument dans le détail de notre exégèse quotidienne. Naturellement nous sommes portés à la méthode exégétique plus facile pour la raison humaine, qui est celle du protestantisme, du rationalisme. Nous voudrions, dans cet article, préciser cet examen de con-

science, marquer les exigences de notre point de vue catholique ; nous voudrions montrer comment et pourquoi une intelligence protestante, conséquente avec elle-même, et une intelligence catholique, consciente de ses principes, aboutissent logiquement à comprendre l'Évangile, *jusque dans les moindres détails,* d'une façon essentiellement différente ; nous voudrions faire voir, dans l'interprétation même des textes, que le concept d'Église continuant le Christ n'est pas une seconde idée s'ajoutant du dehors à l'idée du Christ, mais une idée intimement unie à celle-ci, faisant corps avec elle, en d'autres termes, que le concept d'Église n'intervient pas seulement à propos de quelques textes concernant la fondation de la société chrétienne, mais apparaît être une lumière nécessaire à l'intelligence *adéquate* de tous les textes évangéliques. Tout se tient dans notre foi ; et on n'arrive pas à comprendre le Christ en étant d'abord rationaliste, puis protestant, et enfin catholique ; on ne lit bien l'Évangile qu'en étant, dès le début, intégralement catholique.

Le chrétien, catholique ou protestant, peut ouvrir ses Évangiles pour deux motifs : par besoin religieux, pour recevoir à genoux, dans la lecture et la méditation, la doctrine de vie qui sauve, qui sanctifie ; par besoin théologique, pour justifier historiquement, en les retrouvant dans les paroles mêmes du Christ, les dogmes qu'il croit et les institutions dont il vit. Or, dans les deux cas, catholiques et protestants se distinguent nettement les uns des autres ; chaque fois qu'ils se penchent sur un texte évangélique, soit pour croire et prier, soit pour remonter aux origines chrétiennes, ils s'orientent vers des interprétations divergentes et les synthèses élaborées par eux seront finalement inconciliables. Ces deux cas seront successivement considérés dans cet article.

I.

Niant l'Église, du moins comme essentielle à l'œuvre du Christ, le Protestantisme, pour retrouver le Maître, doit remonter vingt siècles ; tout ce qui est venu après Jésus

n'a aucune garantie, peut avoir déformé sa pensée, appauvri sa vie. Si Luther se bornait à rejeter le Moyen-Age, le protestantisme contemporain, plus logique que Luther, ne croit rejoindre le Christ qu'au premier siècle, au delà des grands Conciles, au delà des Catacombes, au delà des Apôtres.

Cet idéal protestant est bien exprimé par un écrivain contemporain, protestant libéral très connu, Paul Wernle (*Die Quellen des Lebens Jesu* 1904, préface) :

> La grande question : « que fut Jésus » préoccupe les hommes de notre temps, plus que ceux de n'importe quelle génération antérieure. Alors que les institutions et coutumes anciennes s'effondrent, et que semblent poindre les grands progrès, que tous espèrent mais que personne ne connaît, les regards se fixent sur Jésus plus avidement que jamais. Nous sentons profondément, mieux encore que nous ne le comprenons, que, en ce moment même, il a quelque chose à nous dire, que c'est de lui que nous avons besoin.
>
> Mais il ne peut nous parler, que si nous le comprenons tel qu'il est. Nous ne sommes que trop exposés à nous créer un Christ à notre image, à lui prêter, inconsciemment peut-être, les sentiments et les pensées de notre propre cœur. Et dès lors ce ne sera plus que notre propre écho que nous percevrons dans l'histoire ; nous resterons en nous et n'apprendrons, ne recevrons rien de celui qui est hors de nous et au-dessus de nous. Voilà pourquoi nous avons un besoin absolu du contrôle rigoureux de la recherche historique, qui s'efforce de retrouver, de voir Jésus, indépendamment de nos vœux et désirs, dans le cadre de son époque, comme un personnage historique nettement dessiné.

Et plus nettement encore dans sa conclusion (p. 81-87), l'auteur affirme son point de vue. C'est le point de vue qui, depuis Ritschl (1822-1889), domine le protestantisme libéral : Dieu s'est révélé aux hommes dans l'âme du Christ, âme divine en ce sens que Dieu s'exprime en elle et par elle ; en effet, de toutes les âmes humaines qui ont paru dans l'univers, celle qui a le mieux compris Dieu et le monde en Dieu, c'est Jésus ; à travers vingt siècles remonter jusqu'à Jésus, Le retrouver tel qu'Il fut pour revivre ses sentiments, pour faire nôtres ses désirs, ses aspirations, son idéal, c'est là le devoir essentiel de la religion. Et comme, seule, la recherche historique nous permet de retrouver dans le passé, de comprendre intimement un être qui a vécu il y a vingt

siècles, *la recherche historique prend, dans ce système, une valeur religieuse essentielle.*

Tout autre est notre attitude catholique. Quand nous voulons prier, nous allons à nos textes évangéliques avec toute notre foi du XX^e^ siècle, avec toute la doctrine que nous transmet, en 1926, la Sainte Église catholique. Nous lirons, par exemple, dans la salutation de l'Ange à Marie, dans la plénitude de grâce qu'il vénère en elle, non pas seulement ce que pouvaient soupçonner les premiers lecteurs de S. Luc et S. Luc lui-même, des grandeurs de la mère de Dieu, mais tous les privilèges que la piété mariale de l'Église a trouvés dans ce texte et formulés dogmatiquement au cours des siècles.

Éclairée par les remarquables progrès du culte de la Sainte Vierge dans l'Église, la piété catholique peut, aujourd'hui plus distinctement qu'autrefois, retrouver dans le don de sa mère fait par Jésus à Jean, représentant l'humanité, la maternité spirituelle, la médiation de grâce de Marie; par ce privilège en effet Marie apparaît pleinement « notre mère », selon la précision croissante de vingt siècles de progrès dogmatique explicitant, éclairant la parole divine, « *Ecce mater tua* ».

Quand le catholique rencontre dans l'Évangile trois exigences de Jésus, trois sentences (ou groupes de sentences) apparemment isolées, fortuites, occasionnelles, sentence sur l'abandon des biens propres exprimée nettement aux disciples dès leur premier appel, sentence sur les eunuques du royaume de Dieu jetée un jour, comme au hasard, en termes voilés, sentences enfin, fréquentes mais vagues, sur la volonté humaine devant renoncer à s'appartenir pour se borner à « servir », précisées seulement plus tard par les épîtres apostoliques dans le sens d'une volonté se sacrifiant, se perdant pour n'être plus que l'expression de la volonté de l'Église du Christ, quand le catholique rencontre ces trois conseils, dispersés, sans lien visible entre eux, c'est de l'Église qu'il apprend que ces trois conseils se groupaient, se synthétisaient, ne faisaient qu'un dans la pensée de Jésus, devaient, dans son inten-

tion, fonder la voie unique des trois conseils évangéliques. Il appartiendra à l'historien catholique de justifier ce groupement non pas comme s'*imposant* historiquement, mais seulement comme historiquement possible, historiquement *légitime ;* la justification totale est l'interprétation même de l'Église.

Le protestantisme *libéral* moderne n'a pas seulement creusé un abîme entre l'Église d'aujourd'hui et l'Église primitive, il a séparé le Christ de ses apôtres, des interprètes inspirés qui nous ont transmis sa pensée. Les Évangiles peuvent être, d'après lui, des auxiliaires pour retrouver, pour deviner le Christ ; ils ne sont pas l'expression authentique, divinement garantie, de sa doctrine et de sa vie ; il faut les dépasser, eux aussi, pour arriver à la lumière, au Maître de lumière. Pour nous, catholiques, au contraire, le même Jésus qui a parlé selon le hasard apparent des circonstances aux Galiléens et aux Judéens de l'an 29, Celui qui a dû adapter sa pensée à leur état d'âme, à leurs idées, à leurs dispositions mesquines et changeantes, est aussi Celui qui a inspiré les quatre Évangélistes, qui leur a fait pénétrer de mieux en mieux le sens, la portée des paroles entendues jadis de Lui, qui leur a donné l'intelligence plus pleine de chaque sentence par la lumière de l'ensemble, par la leçon des événements. C'est dans nos Évangiles inspirés que sa pensée est pleinement exprimée comme Il voulait la voir exprimée (telle parole de Jésus ne prit un sens pour ses apôtres qu'après sa mort), c'est dans nos Évangiles qu'elle est synthétisée, systématisée comme Il voulait la voir synthétisée.

Si donc — comme plusieurs exégètes le croient — le premier évangéliste a joint au discours prononcé par Jésus sur la montagne d'autres discours du Maître prononcés en d'autres circonstances, pour en former la magnifique synthèse que nous possédons (Mt V-VII), nous savons, nous catholiques, que par là il réalisait enfin pleinement la pensée du Maître ; nous en concluons que Jésus, lorsqu'il faisait aux Galiléens de foi faible des discours partiels, fragmentaires, mieux à leur portée, avait en vue ce groupement, cette

synthèse de ses paroles qu'Il inspirerait un jour à son Évangéliste.

De même encore, la « prière du Seigneur », laissée par Lui à son Église, est bien celle que l'Église a choisie, celle du premier Évangile, quand bien même on démontrerait que la formule de S. Matthieu est la combinaison apostolique d'une formule plus courte, de cinq demandes, (Lc XI 2-4) proposée un jour par Jésus, avec deux autres demandes isolées, prescrites par Lui en d'autres circonstances. En rapprochant, en groupant les sept demandes, l'Église apostolique a réalisé l'intention première de Jésus, formé la vraie oraison dominicale, destinée à l'Église entière de tous les temps. L'œuvre des apôtres est inséparable de celle du Maître.

Et de même aussi si l'apôtre S. Jean a revêtu de son style et éclairé, précisé à la lumière de soixante ans d'histoire de l'Église, les discours réellement entendus par lui jadis de la bouche du Sauveur, il a donné par là à l'enseignement de Jésus précisément la forme que Jésus avait en vue, pour la diffusion universelle de sa pensée, au delà du cercle étroit des premiers auditeurs judéens.

Bref, le catholique sait que l'expression inspirée de la parole de Jésus en est l'expression définitive, officielle, voulue par le Maître, supérieure même, en un certain sens, à ce que les Juifs ont entendu de sa bouche. Ce serait une erreur, une idée trop humaine, de croire que nous posséderions mieux la pensée de Jésus si nous gardions, sténographiées jour par jour, toutes les paroles qu'Il a prononcées ici-bas. Ce serait méconnaître la pleine valeur de l'inspiration scripturaire, ignorer l'union indissoluble du Christ et de ses apôtres. Jésus vient à nous par ses quatre évangélistes inspirés ; c'est par eux qu'Il veut parler à l'Église de toutes les époques, de toutes les régions du monde, jusqu'à la fin des temps.

Concluons : le protestant qui prie rejoint Jésus uniquement et exclusivement par l'histoire ; le catholique Le rejoint d'abord et essentiellement par l'Église, et c'est par elle, avec elle qu'il lit ses Évangiles. Nous croyons, nous,

atteindre mieux notre Sauveur, le vrai Christ de l'histoire, à la lumière de l'enseignement actuel de l'Église, de son dogme explicitement défini, de sa morale synthétisée, de son ascétisme formulé par vingt siècles de sainteté, qu'en faisant l'effort personnel de nous transplanter au premier siècle, de nous donner une âme de Juif de l'an 29, de revivre l'impression des premiers disciples du Maître. Si utile, si nécessaire que soit pareil effort du point de vue de notre sincérité d'historiens catholiques, religieusement il ne nous enrichit pas, il nous restreint ; il nous limite en effet, plus ou moins, à ce que perçurent explicitement, distinctement, les contemporains du Sauveur, données explicites seules — ou à peu près — accessibles à l'histoire. Or la pensée de Notre-Seigneur dépasse infiniment le sens qu'ont pu y découvrir explicitement ses premiers auditeurs ; eux-mêmes n'auraient pu détailler, formuler nettement tout ce qu'en fait ils avaient reçu de Lui, tout ce que, par Lui, ils connaissaient implicitement, possédaient réellement de la vérité catholique. L'avenir devait manifester de plus en plus la richesse infinie de formules à première vue limitées aux circonstances immédiates, au milieu juif, au premier siècle. Le Christ a fait grandir en Lui l'Église ; par elle, Il nous rapproche de plus en plus du sens vrai, total, de ses paroles d'autrefois ; par elle Il nous en rapprochera toujours davantage, afin que peu à peu la pensée humaine grandisse jusqu'à la plénitude de la pensée du Christ, *usque ad mensuram plenitudinis Christi*.

Certes, il reste souverainement bienfaisant pour l'historien catholique de constater, au premier siècle, l'éternelle identité du Christ avec Lui-même, malgré la différence du milieu, du cadre, des idées ambiantes, de découvrir concrètement comment ces grandes idées, dont vingt siècles ont vécu, semblaient n'être au début que d'humbles conseils pratiques pour des Juifs de l'an 29, de sentir à travers les siècles cet admirable lien de l'Église vivante, qui nous rattache à nos origines. Mais tout de même il n'y a pas là pour nous de gain religieux — dogmatique ou moral — essentiel, et le

croyant catholique n'a pas besoin d'être historien pour lire en chrétien ses Évangiles.

II

Il faut aller plus loin ; ce ne sont pas seulement deux piétés qui s'opposent, ce sont aussi deux exégèses critiques. Nous voudrions établir, dans cette seconde partie, que *l'histoire* elle-même, l'histoire purement scientifique des origines chrétiennes, sera traitée tout autrement selon que l'historien est catholique ou protestant, *selon qu'il croit ou non à une Église continuant le Christ.* Le même texte évangélique sera perçu avec des nuances différentes, selon qu'il apparaît comme une leçon confiée à une Église, chargée d'en dégager le sens de plus en plus explicitement au cours des siècles, ou comme une phrase isolée, fermée, épuisée par l'intelligence explicite qu'en eurent les premiers auditeurs, livrée aux hasards de l'interprétation d'un avenir inconnu.

Pour éclairer cet exposé une observation préliminaire est nécessaire. L'histoire des origines de notre foi aboutit toujours, en dernière analyse, à ce problème fondamental : qu'a pensé Jésus? Sur chaque point dogmatique, — personnalité du Sauveur, Église fondée par Lui, sens de sa mort, terme eschatologique de son action, etc. — la question décisive reste toujours la même : quelle fut, en ce point, l'intention, la conviction profonde, la « conscience » de Jésus? Logiquement menée, toute vraie discussion entre la foi et le rationalisme ne se dénoue pas au IV^e^ siècle, ou au II^e^, ou à l'époque apostolique ; elle finit par se heurter au mystère essentiel, central : la « conscience de Jésus ».

Or comment parvenir à comprendre la conscience de Jésus ? Comment pénétrer le sens, la portée de ses paroles, de ses actions, selon toute la pensée, toute l'intention qu'elles *supposent* et *révèlent ?* Il est trop clair que j'interprèterai tout autrement ces paroles selon que j'y vois — avec les protestants — une leçon qui doit se suffire à elle-même, être capable de se défendre elle-même contre tous les caprices

de l'interprétation individuelle, contre tous les hasards des événements futurs, être assez explicite et formelle pour imposer à tous les esprits de tous les temps l'évidence de son contenu, ou selon que j'y découvre — avec les catholiques — une leçon remise à une Église ayant mission de continuer le Maître, une leçon assez adaptée aux auditeurs contemporains pour leur donner, à leur façon, toute la substance du dogme révélé, assez supérieure à eux pour orienter progressivement l'Église vers une intelligence toujours plus profonde, toujours plus explicite de la vérité reçue, une leçon susceptible d'être contemporaine de tous les temps tout en restant liée à son sens primitif (1).

Deux exemples préciseront notre pensée. Considérons d'abord l'enseignement de Jésus sur lui-même — sa nature divine —, sur son œuvre — l'Église —. Dès le début, certains aprioristes, plus métaphysiciens qu'historiens, seront désappointés : l'enseignement de Jésus n'apparaît avoir ni avec le passé, ni avec l'avenir, les rapports qu'ils avaient rêvés. Ni avec le passé, car, quelque transcendant qu'il se montre dans son milieu, Jésus a voulu être de son temps, et

---

(1) On sait que l'exégèse catholique est accusée par les Modernistes de découvrir dans les textes scripturaires des dogmes, des doctrines de l'Église, que les textes ne renferment pas, auxquels l'écrivain sacré, auxquels Jésus lui-même n'ont jamais pensé. C'est contre cette assertion que sont dirigées les pages qui vont suivre. L'opposition des deux points de vue, moderniste et catholique, est en effet radicale, absolue ; pour les Modernistes, le sens ecclésiastique n'est aucunement dans le texte, ni explicitement, ni implicitement ; notre exposé, au contraire, tend à montrer comment l'exégèse catholique — à la lumière de la vie et de la doctrine de l'Église — arrive à voir *légitimement*, *historiquement*, tout le sens, toute la portée des paroles du Sauveur, arrive à dégager les immenses conséquences qui y étaient incluses *logiquement*, *organiquement*, et que le Seigneur *prévoyait*, *voulait*, *avait en vue*. Tout notre travail a comme base le concept de la transcendance de Jésus, transcendance *de sa pensée* éclairant et dépassant à la fois ses auditeurs, transcendance de ses *formules*, ne livrant pas d'emblée leur infinie richesse mais la dégageant plus clairement de siècle en siècle ; et cette richesse n'est pas apportée du dehors, elle est réellement incluse dans le texte lui-même, remis dans son contexte *total*.

c'est dans le cadre éminemment juif du Messianisme et de l'Apocalyptique qu'Il a présenté à ses contemporains sa personne et son œuvre; ni avec l'avenir car, quelque actuel qu'il soit, Jésus n'est pas apparu en notre siècle, n'a pas eu nos contemporains pour auditeurs, et les formules par lesquelles Il exprime sa divinité et fonde son Église sont loin d'avoir la netteté doctrinale et la précision métaphysique de notre théologie scolastique.

Eh bien, supposons deux historiens étudiant critiquement cet enseignement de Jésus, un catholique comprenant toutes les exigences et les ressources de sa position, un protestant honnête et loyal, mais rivé à son point de vue confessionnel.

Comment le catholique jugera-t-il l'enseignement de Jésus? Il marquera d'abord nettement ce qui sépare Jésus de tout homme. Ici-bas, un homme, fût-il un génie, domine rarement sa propre pensée, dont les principes profonds peuvent lui rester inconscients, il ne domine jamais l'avenir de son enseignement, qui lui échappe dès qu'il est formulé ; sait-il même ce que, dans un siècle, l'histoire aura fait de ses idées les plus chères? Jésus, étant homme-Dieu, domine son enseignement et dans sa valeur intime et dans sa puissance d'action sur l'homme. Créateur de l'homme et pénétrant, jusque dans ses derniers replis, la nature humaine, il sait tout ce que représente de force de vie et de pensée la moindre idée, le moindre sentiment déposé par Lui dans l'âme de ses disciples. Maître de l'avenir, Il sait sous quelle forme — forme de pensée ou forme d'action, rite, prière ou précepte — Il doit communiquer aux hommes telle vérité, pour que, se développant selon la nature de l'homme, elle progresse sans cesser d'être elle-même et s'explicite tout en restant identique. Jésus ne livre pas sa doctrine aux hasards de l'histoire, qui, fatalement, en dissiperaient ou déformeraient certaines parties, Il ne la livre pas aux caprices de l'interprétation individuelle, qui, même contrainte par des accumulations d'évidences, a encore le privilège de s'aveugler ; Il se sait continué par une Église, son épouse, qui Le comprend à un mot, à un geste, que Lui-même connaît

d'avance et dans son être actuel et dans son devenir, dans laquelle Il demeurera vivant jusqu'à la fin des temps.

Voilà pourquoi la révélation, strictement complète et achevée, que Jésus laissa à son Église, ne devait pas, ne pouvait pas être achevée d'une façon tout humaine, comme le serait une doctrine philosophique laissée par un penseur à ses disciples, mais d'une façon beaucoup plus profonde, plus vivante, plus humaine et divine à la fois ; ce penseur en effet n'est qu'un point dans l'histoire et qui va disparaître ; Jésus commande à l'avenir et dirige Lui-même la destinée des paroles qu'Il lui a confiées. Seul, Il est capable de jeter dans l'humanité une doctrine si parfaitement adaptée à la psychologie de l'homme, à l'évolution humaine, qu'elle grandisse, progresse avec les hommes sans cesser d'être elle-même, — parce que seul Il a le secret de la vie, seul Il voit l'arbre dans sa semence. Sans doute pareil genre d'enseignement est inouï, unique ; mais le Christianisme n'est-il pas la seule religion divine, et l'âme du Christ n'est-elle pas unique dans l'histoire ?

Supposons à présent un historien protestant, qui va à l'étude de l'enseignement de Jésus, non plus avec toute la synthèse catholique, mais avec ses lumières théologiques incomplètes, tronquées, avec, en revanche, un sens critique très pénétrant, acquis *exclusivement* au contact de l'histoire profane. Si Jésus, se dit-il, est le fondateur conscient de la religion chrétienne, si le dogme central de cette religion est l'Incarnation et si sa forme essentielle est (selon les catholiques) l'organisation ecclésiastique, Jésus doit avoir placé le dogme de sa divinité à la base de son enseignement, avec la même clarté explicite que les philosophes apportent à l'idée essentielle de leur doctrine, Il doit avoir longuement et patiemment organisé son Église avec la même précision que mettent les hommes d'action à réaliser l'œuvre qui doit leur survivre. Il répugne aux lois de la psychologie que celui qui sait et prétend enseigner ce qu'il sait, que celui qui veut et prétend réaliser ce qu'il veut, ne recherche pas la forme d'enseignement la plus

explicite, la forme d'action la plus directe. Cette règle d'appréciation critique, notre historien ne la raisonne même plus ; elle est devenue « instinct » chez lui ; ne l'a-t-il pas appliquée avec succès dix fois, cent fois, chaque fois que, étudiant un penseur ou un homme d'action, il s'est essayé à remonter de leur œuvre jusqu'à l'intime de leur âme ?

Pour un esprit ainsi disposé, l'enseignement de Jésus, tel que le rapportent nos documents les plus anciens, nos trois Évangiles synoptiques, devient psychologiquement inintelligible, invraisemblable : si Jésus avait cru à sa nature divine, s'Il avait voulu une Église avec pape et évêques, n'en n'aurait-Il pas, en bonne psychologie humaine, parlé plus clairement, plus fréquemment, plus formellement, de façon à rendre toute hésitation impossible ? N'aurait-Il pas vigoureusement prémuni ces points essentiels de sa doctrine contre tout hasard de l'avenir ? Il en a dit trop peu pour *s'imposer* à l'histoire. Mais d'autre part s'Il n'a pas cru à sa propre divinité, s'Il n'a pas rêvé d'une société fondée par Lui, comment s'expliquer tel ou tel texte plus explicite, jeté comme au hasard dans l'Évangile ? Il en dit trop pour permettre une négation sereine et tranchante. Impuissante à résoudre pareille contradiction, l'histoire protestante n'a plus qu'une hypothèse : les documents ne nous transmettent pas l'enseignement de Jésus pur de tout alliage, mais déjà déformé par les appoints de la conscience chrétienne. En conséquence, dans ces Évangiles écrits trente ou quarante ans après la mort du Maître, les historiens libéraux s'étudieront à discerner, par des critères subjectifs, des couches successives ; quelques paroles plus formelles du Christ, l'élevant au-dessus de la nature humaine, deviendront les premières formules d'une théologie hellénique, qui veut exalter le Maître disparu ; certains textes plus explicites de Jésus sur la forme de son Église apparaîtront comme la trace des premiers essais d'organisation au sein des communautés chrétiennes. Peu à peu, faute d'une hypothèse constructive totalement cohérente, l'histoire protestante du Christ se transforme en his-

toire rationaliste ; ceux qui refusent d'admettre une Église perpétuant le Christ sont amenés à nier sa divinité et le surnaturel lui-même ; sans la foi à l'Église, la foi à l'Évangile ne subsiste pas longtemps.

Proposons un second exemple, plus précis et plus concret. Le soir qui précéda sa passion, réalisant une promesse antérieurement faite, Jésus prit du pain, le bénit, le rompit en disant : « Ceci est mon corps... », du vin en disant : « Ceci est mon sang... ». Et c'est tout.

Devant ce récit très simple trois attitudes (1) ont été prises :

1° L'attitude des rationalistes. Il est impossible, disent-ils, que de si simples mots, jetés comme au hasard, aient pu avoir le sens formidable que l'Église catholique y a découvert. Si Jésus avait voulu véritablement établir un tel miracle perpétuel, Il aurait insisté sur la portée de son acte, l'aurait longuement commenté, précisé théologiquement, afin de ne laisser aucun doute, aucune objection dans l'esprit des siens. Il a fallu plusieurs siècles, affirment-ils, pour que ces mots prennent aux yeux des Chrétiens le sens net, précis, théologique, qui est depuis lors traditionnel. N'est-il pas probable que la parole de Jésus, simple allusion symbolique à sa mort imminente, a peu à peu été mal comprise et finalement dénaturée par ses disciples ? Ce qu'Il a voulu dire au juste nous échappe dans le recul de l'histoire ; mais tout sens symbolique est plus vraisemblable qu'un sens aussi extraordinaire attribué à une phrase *si courte*, si peu explicitée, si peu accentuée par son auteur.

2° L'attitude de quelques catholiques. Partageant inconsciemment certains préjugés protestants, oubliant trop

---

(1) Il est sans doute superflu de prémunir le lecteur contre une interprétation inexacte de notre exposé. Il est trop clair que nous montrons nettement que les textes de la Cène *considérés en eux-mêmes*, contiennent réellement la doctrine eucharistique ; nous voulons seulement bien marquer qu'ils n'*imposent* historiquement leur sens vrai qu'à condition de n'être pas séparés de leur contexte naturel, voulu par Celui qui est inséparable de son Église.

que le Christ est continué pas une Église, ils jugent nécessaire de retrouver dans les paroles de Jésus toute la précision théologique, toute la netteté dogmatique de l'enseignement eucharistique d'aujourd'hui ; ne réussissant pas, malgré leur dialectique, à presser à ce point le texte évangélique, ils imaginent volontiers des explications ultérieures, des précisions rigoureuses données par le Christ à ses disciples. Mais dès lors ils se condamnent à ne plus comprendre historiquement, à rejeter comme inadmissible la lente et magnifique précision théologique du dogme eucharistique, naissant de la parole de Jésus et s'efforçant de dégager philosophiquement et théologiquement toute la valeur, tout le sens d'une parole qui nous dépassera toujours.

3° La vraie attitude catholique. Jésus domine le présent et l'avenir. Il sait qu'Il reste avec son Église, dans son Église, pour garder, pour formuler lui-même les vérités qu'Il jette comme au hasard. Il sait ce qu'il faut dire aux siens pour que la *substance du dogme* soit dès le début saisie, assimilée par eux, devienne principe agissant de pensée féconde et de vie profonde ; et Il sait ce qu'il faut laisser au progrès de l'avenir, aux recherches de la pensée philosophique enrichissant son Église, aux intuitions mystiques de l'amour de ses saints. Il voit dans l'avenir sa parole pieusement recueillie, de mieux en mieux comprise et éveillant jusqu'à la fin des temps une intelligence eucharistique de plus en plus vive, de plus en plus rigoureuse, et, en même temps, de plus en plus aimante. Quand ils tâchaient de s'exprimer à eux-mêmes la pensée eucharistique du Maître, les apôtres ne limitaient pas la communion de la Cène à ce qu'ils en eussent pu formuler conceptuellement; *ils avaient nettement conscience* du don reçu, de la vérité partiellement inexprimable déposée en eux ; pour le reste, ils s'en rapportaient à Celui qui sait, qui *sait* dans son Église jusqu'à la fin des temps. Par cette foi confiante qu'ils comprenaient être riche de promesses d'avenir, ils s'orientaient, ils orientaient l'Église vers le remarquable progrès de la piété eucharistique qu'ils entrevoyaient, devinaient dans ce que leur âme éprouvait.

C'est donc parce que nous comprenons que Jésus, par son Église, domine l'avenir, que nous atteignons, comme historiens, la vraie interprétation, l'interprétation catholique du récit de la Dernière Cène, que nous *voyons* clairement, *historiquement,* qu'elle est la *seule* interprétation légitime. Le Christianisme forme un ensemble : rien ne peut en être isolé ; et le dogme de l'Église nous aide à retrouver dans la formule de la Cène le dogme eucharistique.

De toute façon nous aboutissons au même principe fondamental : la psychologie humaine de Jésus est unique dans l'histoire. Seul en effet Il réunit en Lui deux aspects opposés : d'une part Il est dans l'histoire, vraiment homme comme chacun de nous ; d'autre part Il domine l'histoire, seul capable de rester présent à l'avenir. Il est dans l'histoire, c'est-à-dire Il est réellement et pleinement homme, ayant l'imagination, les sentiments, les pensées d'une âme humaine, portant dans son langage, dans son caractère individuel, les traits de la race dont Il est sorti, subissant les influences du milieu où Il a vécu, gardant l'impression de la nature qu'il a contemplée et aimée. Homme, Il a été préparé, formé par le passé de son peuple ; les Juifs du premier siècle ont retrouvé en Lui l'âme israélite qui était la leur, nourrie de la parole divine de l'Ancien Testament ; dès lors nous ne nous étonnerons pas de constater combien, à première vue, Jésus paraît explicable par sa nation, son milieu, son éducation religieuse. Mais regardons de plus près et nous serons émerveillés de découvrir combien, en même temps, Il *dépasse* ce qui paraît l'expliquer. Il voulut être de son temps certes, mais Il a une façon d'être de son temps qui en fait notre contemporain, notre compatriote à tous. Il sembla laisser ses disciples dans leur milieu, à peine conscients de ce qui les distinguait de leurs frères d'hier ; et cependant Il les en avait séparés radicalement, leur avait fait une âme catholique, foncièrement identique à la nôtre.

Jésus est dans l'histoire, c'est-à-dire Il parlera à ses contemporains leur langue habituelle, entrera dans leurs idées, dans leur état d'esprit ; Il semblera ne penser qu'à

eux, ne parler que pour eux. Et les rationalistes se sont penchés sur ces formules, les ont pesées et ont conclu : « Vous voyez bien ; c'est un Juif qui parle à de pauvres paysans et pêcheurs de sa patrie et de son temps, et qui n'a pas la moindre idée de l'auditoire mondial, de durée illimitée, auquel vous croyez ses paroles destinées ». Regardez de plus près et vous verrez avec quelle sagesse divine Il oriente leurs esprits vers cet avenir de l'Église ; examinez ces paroles après vingt siècles de Christianisme et vous comprendrez qu'elles sont ce qu'il fallait dire à ces humbles de Galilée, pour les amener à fonder cet avenir, qu'ils ne pouvaient alors qu'entrevoir confusément.

Jésus est dans l'histoire et dès lors ses paroles auront leur histoire ; elles susciteront des institutions, des rites, des dogmes ; et il viendra des hommes qui prétendront que ces institutions, ces rites, ces dogmes n'expriment pas la pensée du Christ, ne répondent pas à sa parole. Et de fait, si Jésus n'était qu'un homme, si nous avions à Le juger *uniquement* d'après l'analogie humaine, il serait parfois difficile d'admettre que par de si brèves paroles, si formelles qu'elles soient, jetées comme en passant, Il ait voulu préparer de tels effets. Mais Jésus *dominait* l'histoire ; et dès lors il voyait d'avance dans l'histoire le retentissement de chacune de ses paroles, de chacun de ses gestes ; Il savait qu'Il serait là dans son Église pour s'interpréter Lui-même et faire réaliser à chacun de ses mots toute la valeur de pensée et de vie voulue par Lui dès l'origine.

Nous sommes au point culminant ; nous ne pouvons pas comprendre comment Jésus *est* dans l'histoire si nous ne comprenons *en même temps* qu'Il *domine* l'histoire. Si Jésus ne dominait pas l'histoire, c'est-à-dire s'Il *n'était* pas *perpétuellement* dans l'histoire, Il n'aurait pas pu parler comme Il a parlé, Il n'aurait pas pu être dans l'histoire lors de sa venue comme il a été dans l'histoire. Supposer, comme le font les protestants, un *Jésus isolé* qui jette ses paroles dans le monde et puis s'en va, sans rester dans son Église, c'est se condamner à rendre Jésus contradictoire, être amené à nier sa divinité.

CONCLUSION

Voilà donc ce qui nous distingue essentiellement, nous, catholiques, des chrétiens protestants ; nous croyons Jésus continué par son Église, à la fois dans l'histoire et dominant l'histoire. Dès lors il n'y aura pas une des paroles, pas un des actes de Jésus que nous ne comprenions différemment ; eux n'y verront jamais que l'expression rigoureuse, explicite, d'une pensée totalement interprétée par les circonstances immédiates, bornée à un temps, à un espace déterminé ; nous y verrons toujours *l'adaptation* à un auditoire restreint, limité, d'une pensée qui dépasse infiniment ces circonstances contingentes, et qui embrasse l'Église entière et l'Église éternelle ; dans ces humbles sentences, nous chercherons à découvrir, non seulement le conseil précis, immédiat, explicite donné à quelques Galiléens, mais surtout cet élément plus profond, plus délicat, qui *dès lors* faisait vivre aux disciples immédiats la substance du dogme nouveau et qui *plus tard,* au cours des siècles, allait dévoiler toute sa plénitude dans l'enseignement de l'Église catholique.

Au delà de cette conclusion immédiate, nous en entrevoyons — au terme de cette étude — une autre plus large, plus essentielle encore : s'il faut reconnaître que des apologistes maladroits ont parfois, par une fausse conception de leur foi, rétréci, diminué l'histoire, il est plus vrai encore que l'histoire des origines chrétiennes n'est complète, achevée, lumineuse que dans la synthèse catholique. Tandis que la science non-catholique est poussée d'hypothèse partielle en hypothèse partielle, sans trouver le point central d'où jaillit la lumière sur l'ensemble, l'historien catholique constate que, dans la synthèse que forme la lumière de la foi et sa sincérité d'historien, il atteint la vérité intégrale, profonde. Il croit dans l'unité de sa pensée, trouvant la foi dans l'histoire et l'histoire dans la foi. Il voit que, là où il s'arrête comme historien, la foi vient merveilleusement parfaire son œuvre, que l'hypothèse, que la foi seule le met à même de poser et de réaliser dans les faits, est la

seule légitime, la seule vraie hypothèse. Loin d'être troublé par ces accusations de « pensée enchaînée » qui résonnent à son oreille, il prend conscience qu'il n'est pleinement, intégralement historien, que parce qu'il est croyant, et que la foi, bien comprise, loin de l'assujettir, élargit et libère sa pensée. *Veritas liberabit vos...*

J. LEVIE, S. I.

L'École catholique

A propos d'une définition

On est *catholique* dans la mesure où l'on reste en communion avec le Siège apostolique. Être catholique, c'est croire la doctrine enseignée par l'Église, vivre des sacrements qu'elle administre, participer à son culte, se soumettre à son autorité (1).

Cette autorité est exercée par le Souverain Pontife et les évêques, et cela de droit divin. En vertu d'une législation dont les modalités dépendent de leur volonté, c'est-à-dire de droit humain, elle est aussi exercée par tous ceux auxquels ils délèguent une part de leur juridiction, ou simplement de leur pouvoir d'administration. Sur une grande partie de la terre, les fidèles, les catholiques, sont soumis à un représentant du Souverain Pontife, appelé vicaire ou préfet apostolique ; ce sont les terres dites de mission. Dans les régions où la vie catholique a atteint et maintenu son plein épanouissement, ce sont les évêques, successeurs des Apôtres, qui sont les pasteurs ordinaires des fidèles. Bien que soumis à la juridiction suprême du pape, ils n'en sont nullement de simples représentants.

(1) « Être catholique, c'est être dans la vraie Église ; c'est être avec l'Église et le Pape ; c'est être dans l'Église des Apôtres ». P. CHARLES, S. J. *La Robe sans couture*, Bruges, 1923, p. 126.

Les diocèses de l'Église latine sont divisés en territoires, dont les fidèles sont confiés aux soins d'un prêtre, qui a la charge de leurs âmes. Son nom le dit : il est *curé*. Dans l'Église orientale, souvent la paroisse n'est pas constituée par le territoire, mais par le *rite*, c'est-à-dire par un ensemble particulier de formes liturgiques et de coutumes disciplinaires.

Même dans l'Église latine, certains groupements de fidèles ne sont pas confiés au prêtre sur le territoire paroissial duquel ils se trouvent : un autre prêtre est désigné soit par la législation pontificale, soit par la législation diocésaine, soit par l'évêque, pour être le *curé* de ces groupements, leur pasteur, le prêtre qui a pour eux charge d'âmes.

Ainsi, les membres des Ordres religieux sont, par l'exemption, directement soumis à leurs supérieurs en des matières où les autres fidèles dépendent de l'évêque (can. 615) ; les séminaristes sont soustraits à l'autorité du curé et le président du séminaire exerce à leur égard tous les pouvoirs du curé (c. 1368) ; l'évêque peut donner à des directeurs de collèges, à des aumôniers d'hopitaux, de communautés religieuses, etc., tous les pouvoirs du curé, qui perd dès lors le droit d'exercer son autorité sur ces groupements (can. 464. Cfr. *Conc. provinc. Mechlinien.* IV, art. 156-158) (1).

Nous pouvons donc dire : est catholique le fidèle qui se soumet au pape et aux évêques sous la direction immédiate du prêtre chargé de son âme ; refuser la direction de celui-ci *en matière religieuse* serait contredire la volonté de ceux-là.

Mais le Christ n'a pas institué son Église pour promouvoir tous les intérêts de l'humanité ; Roi des sociétés

(1) *Concil. prov. Mechlinien*, IV, 1920, *Acta et Decreta*, Mechliniae, 1923. Art. 156 « Rector Seminarii... pro omnibus qui in Seminario sunt, parochi officium obit et paroecialia iura obtinet, excepta tamen materia matrimoniali... ». Dans l'art. 157, on accorde aux Directeurs de collèges et dans l'art. 158 aux aumôniers en titre des religieux laïcs l'exercice de la plupart des droits paroissiaux pour leurs subordonnés.

comme des individus, Il a cependant laissé au pouvoir civil et aux particuliers un rôle indépendant dans la sphère des intérêts purement temporels.

Selon l'enseignement de l'Église, l'autorité du pape et des évêques s'étend *directement* à tout ce qui constitue la vie religieuse (foi, culte, sacrements) et morale; *indirectement* à ce qui, dans tout autre domaine, a un point de contact avec la religion et la morale.

Ainsi, le gouvernement des peuples doit s'inspirer des principes chrétiens sur l'autorité, la liberté de conscience, la justice distributive, etc. La politique, à ce titre et dans cette mesure, relève du magistère ecclésiastique et de l'autorité du pape et des évêques. Mais, ces principes étant saufs, — et ils viennent d'être rappelés et magnifiquement exposés par sa Sainteté Pie XI dans sa toute récente encyclique sur *La Royauté de Jésus-Christ* (1) — la forme du gouvernement (république ou monarchie), les modalités des impôts (directs ou indirects), le système économique (protectionnisme ou libre échange), etc., ne relèvent en aucune manière de l'autorité ecclésiastique. Un gouvernement ne doit point, pour être *catholique,* demander à ce sujet une directive quelconque à l'autorité religieuse.

Ce qui est vrai d'un gouvernement s'applique, toutes proportions gardées, aux œuvres, associations, cercles, écoles, etc. (2). En matière d'enseignement, l'application de ces

---

(1) Encyclique *Quas primas*, 11 décembre 1925. — *Acta Apost. Sedis,* XVIII, 1925, p. 593.

(2) Sur « l'action catholique et les œuvres profanes », on lira avec profit le chapitre qui porte ce titre dans Picard-Hoyois, l'*Association catholique de la Jeunesse belge*, Louvain 1924, p. 42, ss. Dans le même ouvrage, p. 99, voir comment certains groupements extra-paroissiaux doivent être reçus comme tels dans dans l'*A. C. J. B.* « Ces groupes sont légitimes. Avec eux, nul contact n'est possible par les voies paroissiales. »

Voir également la décision de la S. Congrégation du Concile, 13 nov. 1920, au sujet des Sociétés de Saint Vincent de Paul (*A. A. S.*, XIII, 1921, p. 135, ss.).

Certes, les Sociétés de Saint Vincent de Paul sont des sociétés *catholiques,* dans toute la force du terme. Les papes ont exalté leur

principes demande une attention particulière, à cause des relations intimes existant entre la formation religieuse et morale et l'enseignement des sciences même profanes.

Prenons ici pour guide un théologien autorisé, le R. P. Choupin, S. J., qui a savamment expliqué la «*Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*» (1). Nous commenterons son enseignement et le confirmerons par celui du Cardinal Cavagnis et du R. P. Wernz, S. J., ainsi que par des documents ecclésiastiques.

Voici en quels termes le P. Choupin expose brièvement la doctrine du Saint-Siège en cette matière :

« Quelques principes peuvent résumer les droits de l'Église sur l'école :

« 1° D'un droit *propre* et *divin,* avec une juridiction libre et indépendante du pouvoir civil, l'Église *seule* peut donner l'instruction religieuse et l'éducation chrétienne à la jeunesse qui fréquente les écoles soit publiques, soit privées. A l'Église seule a été confiée par N.-S. J.-C. la mission d'enseigner la religion aux hommes (2). »

Le Code exprime le même principe très brièvement : « Religiosa iuventutis institutio in scholis quibuslibet auctoritati et inspectioni Ecclesiae subicitur » (Can. 1381, § 1).

Pour être *catholique,* la direction d'une école doit donc soumettre pleinement l'enseignement de la religion et de la morale à l'autorité ecclésiastique.

---

action et les ont comblées de faveurs ; les évêques ne les ont pas moins louées ; elles apportent au clergé paroissial le plus précieux concours. Et cependant le consulteur de la S. Congrégation insiste sur ce fait : ce sont des associations *laïques*, qui ne sont pas gouvernées ou régies par l'autorité ecclésiastique, mais bien par des laïcs désignés dans les statuts. A leur égard, les évêques exercent le pouvoir et les droits qu'ils ont sur tous les fidèles et sur leur action : veiller à ce qu'elles ne fassent rien qui soit en contradiction avec la foi et les bonnes mœurs. « Il peut aussi arriver, observe le consulteur, qu'une œuvre organisée par elles soit soumise à la juridiction de l'évêque, par exemple, si elles fondent une école, *pour ce qui concerne la manière d'y donner l'instruction religieuse* ». Cf. *N. R. Th.*, 1921, p. 317.

(1) Paris, Beauchesne, 2me édit., 1913.

(2) *Op. cit.*, p. 325.

Le *père de famille* a le droit naturel et le devoir de donner ou de faire donner à ses enfants l'instruction et l'éducation religieuses. Il exerce ce droit sous le contrôle et la direction de l'Église. Les supérieurs ecclésiastiques ont à définir ce qui doit être enseigné aux enfants, l'*objet,* la *matière,* de l'enseignement religieux.

Si le père de famille se décharge sur une autre personne du soin de donner l'instruction religieuse à ses enfants, le Cardinal Cavagnis distingue trois hypothèses pour expliquer le droit de l'Église concernant la désignation des professeurs de religion : — 1° Si l'école est *strictement privée,* c'est-à-dire établie par délégation expresse d'un ou plusieurs pères de familles pour leurs enfants, l'Église a le droit d'exclure les maîtres incapables, non le droit exclusif de nommer les maîtres ; 2° dans les écoles *publiques* ou officielles, le droit de l'Église est positif et préventif, à savoir d'approuver la nomination des maîtres qui, enseignant surtout d'autres matières, donnent subsidiairement un cours de religion, de nommer les catéchistes ou professeurs de religion en titre et parfois d'exiger qu'il en soit nommé ; 3° dans les écoles privées, mais *assimilables aux écoles publiques,* parce qu'elles ne sont pas fondées par délégation directe des pères de famille et sont autorisées par les pouvoirs publics, l'Église a au moins le droit d'approuver la nomination des catéchistes ou professeurs de religion.

Ces principes valent pour toutes les écoles primaires. Ils s'appliquent également aux établissements d'instruction du degré moyen ou supérieur, qui ont pour objet la formation littéraire et scientifique. Les écoles *purement* professionnelles, où l'on n'enseignerait pas les sciences, mais les arts et métiers, ne sont pas *obligées* de donner des cours de religion, si leurs élèves peuvent recevoir l'enseignement religieux par les sermons, comme les autres fidèles adultes(1).

L'Église a également le droit et le devoir d'assurer par elle-même l'instruction religieuse des fidèles et surtout de

---

(1) Card. Cavagnis, *Institutiones iuris publici ecclesiastici,* t. III, n. 39, ss. Spécialement les n^{os} 66-74. (Édit. 4a). Rome, 1906.

l'enfance et de la jeunesse. Le pape et les évêques exercent ce droit en faisant enseigner la religion par les curés et leurs vicaires ; par des religieux, clercs ou laïques, les premiers sous le contrôle de leurs supérieurs, les seconds sous celui d'un prêtre désigné à cet effet, le curé, l'aumônier, un inspecteur diocésain ; enfin par des laïcs, sous la surveillance immédiate du curé ou de religieux-prêtres.

Le choix des *livres* destinés à l'enseignement religieux (catéchismes, traités d'apologétique) est *directement* soumis à l'autorité des évêques (1). En dehors des écoles pleinement soumises à leur autorité, ils ne pourraient cependant pas exclure un ouvrage irréprochable au point de vue doctrinal, pour imposer entre plusieurs manuels également bons celui qui a leurs préférences.

La *méthode* ayant dans l'enseignement religieux des relations très étroites avec l'objet enseigné, le rôle des supérieurs ecclésiastiques s'étend ici à un élément qui pourrait paraître relever uniquement de la pédagogie.

Il faut d'ailleurs distinguer dans la méthode certains éléments essentiels et tout à fait connexes à l'objet enseigné, et d'autres d'un caractère purement psychologique ou technique.

Ainsi, l'autorité ecclésiastique peut prescrire positivement la quantité et l'ordre des matières religieuses à enseigner, par exemple, l'enseignement du catéchisme, de l'histoire sainte, d'éléments de liturgie. Elle pourrait aussi exiger qu'une partie déterminée de la doctrine soit l'objet de « leçons de mémoire » (2).

S'agit-il au contraire de savoir où et quand il faut employer l'exposé suivi, la méthode socratique, l'usage de tableaux etc., le rôle de l'autorité religieuse n'a plus la même importance. Sur *ce point*, l'expérience d'un bon maître et surtout de telle ou telle congrégation enseignante devrait

---

(1) WERNZ, *Ius Decretalium*, III, n° 76. (2me édit. Rome, 1908).

(2) WERNZ, *l. c.*, remarque qu'il faudra éviter de prendre au sujet de la méthode des mesures qui troubleraient l'organisation raisonnable dans une école libre ou publique.

prévaloir sur les conceptions d'un prêtre théologiquement plus instruit, mais sans formation pédagogique particulière.

« 2° L'Église a le droit et le devoir de préserver, de protéger et de défendre la foi de ses enfants ; par conséquent, elle a le droit et le devoir de veiller à ce que, dans l'enseignement des sciences profanes, il n'y ait rien de contraire à la religion. Aussi, a-t-elle le droit d'interdire aux fidèles l'accès des écoles dont la fréquentation présenterait quelque danger sous ce rapport. C'est de ce principe que vient son droit d'inspection sur les écoles et son droit d'intervention dans le choix et le renvoi des maîtres (1). »

En deux paragraphes très concis, le Code de droit canonique déclare :

« § 2. Ordinariis locorum ius et officium est vigilandi ne in quibusvis scholis sui territorii quidquam contra fidem vel bonos mores tradatur aut fiat. »

« § 3. Eisdem similiter ius est approbandi religionis magistros et libros ; itemque, *religionis morumque causa,* exigendi ut tum magistri tum libri removeantur » (can. 1381).

Tant la formule du P. Choupin que celle du Code, qui résument la doctrine d'un grand nombre de documents pontificaux, parlent du point de vue *religieux* et *moral.*

L'enseignement des mathémathiques, du dessin, de la syntaxe, de la cosmographie, etc., ne présente *comme tel* aucun point de contact avec la religion et la morale, ni dans leur objet, ni surtout dans leur méthode. A ce titre, l'autorité religieuse ne revendique aucun droit dans le choix des manuels d'arithmétique ou d'algèbre ; dans la préférence donnée à la méthode directe (Berlitz school) sur la méthode grammaticale et littéraire, etc. Ce sont là questions de pure pédagogie.

Mais à des degrés différents, la géographie, l'histoire, la littérature, la philosophie offrent avec les vérités religieuses et morales des points de contact chaque jour plus nombreux. Elles donnent ainsi lieu à un contrôle plus effectif et plus exigeant. Entre deux ou plusieurs manuels irré-

(1) CHOUPIN, *ouv. cit.*, p. 326.

prochables, le choix relèvera pourtant *uniquement* de la direction de l'école et sera guidé par des principes pédagogiques, sur lesquels le désaccord peut régner entre les fidèles les plus dévoués à l'Église.

On remarquera qu'au sujet des professeurs de sciences profanes, le Code ne s'exprime pas de la même manière qu'au sujet de l'enseignement de la religion. Il parle du droit d'*approuver* les professeurs, d'*exiger leur révocation* « religionis morumque... causa », pour motif de religion et de morale.

D'un professeur, on exige des qualités d'ordre religieux et moral d'une part, de nature pédagogique d'autre part. Sur les premières, l'autorité ecclésiastique est juge en dernier ressort ; à la direction de l'école d'apprécier souverainement les secondes, en toute autre matière que l'enseignement de la religion et de la morale.

« 3° Sans contredit, l'Église a le droit d'avoir des écoles où elle puisse donner librement une instruction et une éducation religieuse convenables à ses futurs ministres ; c'est essentiel à sa conservation (ce sont les grands et petits séminaires) ; mais même s'il s'agit des laïques et de l'enseignement des sciences profanes, sans contester le droit de l'État ou des particuliers, l'Église, et tant que *société parfaite, indépendante* du pouvoir civil, a le droit d'ériger et de diriger librement des écoles élémentaires, secondaires ou supérieures, soit des universités (1). »

Cette doctrine, enseignée à diverses reprises, surtout par les Papes Pie IX et Léon XIII contre les erreurs du libéralisme, est reproduite dans le Code de droit canonique : « Ecclesiae est ius scholas cuiusvis disciplinae non solum elementarias, sed etiam medias et superiores condendi » (c. 1375).

Pour démontrer ce droit de l'Église, point n'est besoin de recourir à son caractère de « *société parfaite et indépendante.* Le droit d'enseigner est un *droit naturel.* L'Église le

(1) CHOUPIN, *ouv. cit.*, p. 326.

possède donc au même titre que toute autre société légitimement constituée. Mais parce qu'elle est une société parfaite et indépendante, l'État ne pourra pas exercer sur les écoles, établies directement par le pape ou les évêques, les mêmes droits que sur les écoles, fondées et dirigées par de simples citoyens. Définir ces droits déborde le cadre de cet article.

Il est évident que la direction d'une école fondée immédiatement par l'évêque est sous sa pleine autorité, non seulement pour le choix des maîtres, mais aussi pour le genre des connaissances à y enseigner et les méthodes disciplinaires et pédagogiques à y suivre.

A côté de ces écoles, mises sous la direction immédiate d'un comité, présidé par le curé, ou d'un directeur nommé par l'évêque, il existe d'autres écoles catholiques, créées par des instituts religieux ou par des particuliers ; enfin le clergé ou des comités de laïques s'adressent parfois à un institut religieux pour *diriger* une école *fondée* par eux (1). Nous avons dit plus haut à quelles conditions toutes ces écoles sont catholiques. Ici, le choix des maîtres, des manuels, des méthodes, relève de la *direction* de l'école, sous le contrôle, au point de vue religieux et moral, de l'autorité ecclésiastique. Quand il s'agit d'instituts religieux de clercs, surtout exempts, les évêques s'en remettent presque toujours au contrôle du supérieur religieux. Si un curé ou un comité a fait appel a la collaboration d'un institut religieux, on s'en rapportera au contrat fait entre les parties. Généralement un institut religieux *devra* mettre comme condition une certaine autonomie, afin d'éviter les conflits entre les fondateurs de l'école et les supérieurs religieux ou pour rester fidèles à des traditions ou à des Règles approuvées par le Saint-Siège.

L'Église ne conteste nullement à l'État ni aux particuliers le droit de fonder et de diriger des écoles. Si l'enseignement religieux et moral y est donné conformément aux

(1) On ne prétend pas épuiser ici la nomenclature des formes possibles dans l'érection des écoles catholiques.

principes expliqués ci-dessus, elles rendront souvent inutile la fondation d'une école par l'autorité ecclésiastique. C'est une économie de personnel et d'argent : le nombre limité des prêtres et les ressources trop restreintes du budget catholique doivent faire désirer qu'il en soit ainsi (1) ; on comprend dès lors cette prescription du Code de droit canonique : « Si scholae catholicae ad normam can. 1373 [i. e. in quibus institutio religiosa tradatur alumnis pro eorum aetate] sive elementariae sive mediae desint, curandum, praesertim a locorum Ordinariis, ut condantur » (can. 1379, § 1).

Contrairement à tant d'États modernes, l'Église ne prétend pas au monopole de l'enseignement. Dès que l'éducation religieuse et morale est pleinement assurée sous son autorité, elle respecte, elle stimule même la liberté.

Le monopole d'État contredit le droit de l'Église et celui des citoyens ; il est en opposition avec les exigences du progrès scientifique. Ce dernier motif suffit à déconseiller, en dehors de circonstances *extraordinaires,* dont les évêques sont juges, tout ce qui ressemblerait à un monopole au sein de l'enseignement libre. Les limites absolues mises à la liberté dans le choix des livres et des méthodes, en annihilant les initiatives et une juste concurrence, deviendraient par là-même des entraves sérieuses au progrès intellectuel. C'est un des arguments que les catholiques, et même leurs adversaires éclairés et sincères, ont toujours fait valoir contre la réglementation excessive et l'unification

---

(1) On peut en dire autant au point de vue des vocations sacerdotales. D'après une statistique établie par le R. P. Poncelet, S. J., dans les collèges belges de la Compagnie de Jésus de 1860 à 1919 le taux des vocations ecclésiastiques fut de 49,5 % pour le clergé séculier, de 36,1 % pour la Compagnie et de 14,2 % pour les autres instituts religieux. — Dans sa relation de 1793, l'archevêque de Malines, Frankenberg, demandait au S.-Siège le rétablissement de la Compagnie de Jésus et de ses collèges, afin d'arrêter la décroissance constante du nombre des vocations sacerdotales. Cf. P. Bonnenfant, *La suppression de la Compagnie de Jésus dans les Pays-Bas autrichiens* (1773). Bruxelles, 1925, p. 171.

des programmes scolaires : de même que l'enseignement libre stimule par sa concurrence l'enseignement officiel, de même au sein de l'enseignement libre, la juxtaposition d'établissements dirigés par le clergé séculier et le clergé régulier, par les frères ou les religieuses et par les laïques, est la source d'une émulation très favorable au progrès des études.

La Belgique, « terre d'expérience », fournirait sans peine la preuve des fruits produits par cette liberté et cette émulation. Qu'on songe aux succès de l'Université de Louvain, à la valeur d'un grand nombre de nos collèges d'humanités, à la nécessité où se voient placées les religieuses d'améliorer constamment leurs méthodes d'enseignement, etc.

« 4° Relativement aux écoles, l'Église peut imposer à ses enfants des obligations positives, des conditions spéciales, suivant les circonstances (1). »

Dans la mesure des nécessités, l'Église peut imposer à ses enfants de contribuer à la fondation ou à l'entretien des écoles catholiques. Si l'existence ou le progrès de l'enseignement catholique en dépendent, les évêques pourraient se refuser à approuver le choix des maîtres qui n'auraient pas reçu une préparation déterminée, subi des examens de capacité pédagogique ; ils pourraient exceptionnellement intervenir pour imposer telle ou telle partie du programme scolaire ; ou bien encore, et toujours à cause de circonstances particulières, restreindre la liberté de la direction de l'école dans l'admission des élèves, dans la répartition des congés.

Dans une période troublée, les évêques pourraient se réserver de nommer directement, et non seulement d'approuver, tous les professeurs de religion.

Le motif devra toujours être d'ordre *moral et religieux* et d'autant plus grave que la restriction apportée à la liberté naturelle d'enseigner sera plus importante. Sauf dans une période de lutte aiguë pour l'existence même de l'enseignement *catholique,* on imagine à peine des circonstances justi-

(1) CHOUPIN, *ouv. cit.*, p. 326.

fiant l'unification totale et exclusive des programmes et des méthodes de tout l'enseignement libre.

Il va de soi que les évêques, en accueillant dans leurs diocèses, une congrégation enseignante, peuvent poser certaines conditions qui limitent la liberté des supérieurs. A ceux-ci de voir si ces restrictions s'accordent avec leurs constitutions, surtout avec le but de la congrégation et les formes essentielles de son apostolat. Mais une fois la congrégation admise avec ou sans conditions, il existe entre les évêques et les supérieurs un contrat qui ne peut être modifié que du commun accord des parties. (Canon 497, §§ 2 et 4.)

De la doctrine ici exposée, il résulte qu'on peut définir une *école catholique :* Une école dans laquelle on enseigne la religion catholique et où l'on donne une éducation chrétienne, sous l'autorité et le contrôle des Supérieurs ecclésiastiques légitimes.

On voit immédiatement ce qu'il faut penser de cette autre définition, formulée dans une brochure récente : « Une école libre qui se soumet à la direction immédiate du Curé et à la juridiction très effective de l'évêque (1) ».

Cette définition serait presque exacte, si l'auteur parlait uniquement des écoles paroissiales, fondées directement par le curé ou par un comité scolaire dont les membres sont nommés par le curé. Mais, en réalité, la définition donnée s'applique, d'après lui, *à toute école catholique :* « Cette règle ne souffre aucune exception ». D'ailleurs, un peu plus haut, l'auteur écrit que « tout instituteur catho-

---

(1) Nous extrayons cette définition d'une brochure intitulée : **Écoles catholiques,** *Quelques remarques et explications, suivies d'un Vade-mecum à l'usage des membres des Comités régionaux.* Bruxelles, Office central de l'Enseignement catholique, 1925, p. 16. Cette brochure ne porte pas de nom d'auteur. circonstance qui facilite la tâche délicate du critique. — Nous ne doutons pas que cet opuscule n'expose avec une réelle compétence et une parfaite exactitude l'usage à faire par les écoles libres des lois sur l'adoption ou les subsides. mais dans un article dont la doctrine est déclarée par l'auteur « d'une importance capitale », nous trouvons une erreur évidente qui devait être relevée.

lique... est directement sous les ordres du curé de la paroisse et de Monseigneur l'Évêque, *quel que soit le fondateur de l'école* (1). »

« Quant aux écoles particulières *que l'on prétendrait soustraire à cette double autorité,* ce serait de *simples écoles libres,* présentant un caractère plus ou moins religieux mais ne pouvant être décorées du titre *d'écoles catholiques* ».

L'importance de cette définition étrange de *l'école catholique* et de cette doctrine ressort surtout du fait que de la direction de l'école relèvent toute son organisation, son programme, le choix des manuels, les méthodes à suivre, la fixation des heures de travail, etc. (*Ibid.*, p. 19). Il s'ensuivrait qu'une école où cette organisation ne se ferait pas sous l'autorité immédiate du curé, ne serait pas une école catholique.

Quiconque aura lu notre exposé très sommaire de la doctrine catholique sur l'enseignement et l'éducation, conviendra facilement des conclusions suivantes :

1° Cette définition nouvelle ne répond pas à l'enseignement du Saint-Siège et des théologiens catholiques.

Pour qu'une école soit *catholique*, ceux-ci exigent que l'enseignement des sciences profanes ne soit pas séparé de l'enseignement religieux et que la direction de l'école se soumette *positivement* aux évêques et à leurs délégués dans l'enseignement de la religion et accepte leur *contrôle* sur tout ce qui touche à la religion et à la morale dans l'organisation des autres parties de l'enseignement.

Dans la circulaire annonçant au clergé la fondation de la *Ligue scolaire catholique* (2), le Cardinal Mercier écrivait ces belles paroles: « Nous croyons opportun de remarquer qu'il faut regarder comme des écoles chrétiennes même les écoles publiques ou officielles, que dirigent des maîtres chrétiens, appuyant leur enseignement par l'exemple d'une vie chrétienne... ».

---

(1) Ici, c'est nous qui soulignons. Ailleurs, c'est l'auteur de la brochure.

(2) *Circulaire* du 8 novembre 1909.

L'éminent prélat aurait tout aussi bien dit : « Il faut considérer comme des écoles *catholiques* les écoles publiques ou privées (donc même soustraites à la direction immédiate du curé) dirigées par des maîtres catholiques, donnant un enseignement catholique ».

Le Code appelle explicitement *écoles catholiques* celles où l'on donne un enseignement religieux et une éducation chrétienne proportionnés au degré de l'école (Canon 1379, renvoyant au canon 1373), et il suppose que, là où existent semblables écoles, l'Ordinaire n'est pas obligé d'en fonder lui-même.

2° Cette définition est en contradiction avec l'organisation effective de l'enseignement par l'autorité ecclésiastique.

On admettra sans doute que les petits séminaires et les collèges épiscopaux, que l'Université de Louvain, que les collèges dirigés par les PP. Croisiers, la Compagnie de Jésus, les Joséphites, etc., que beaucoup d'écoles primaires fondées et dirigées exclusivement par les Frères des Écoles chrétiennes, les Frères Maristes, les Frères de N.-D. de la Miséricorde, les Frères de Charité, etc., par les religieuses d'un grand nombre de congrégations sont des *écoles catholiques* au sens le plus strict du mot. Or, de par *la volonté du Saint-Siège et des évêques*, elles ne sont pas soumises « à la direction immédiate du curé » et même, pour des raisons de meilleure organisation, le Saint-Siège soustrait, *dans une certaine mesure,* les écoles dirigées par les ordres religieux (pas les congrégations) à la juridiction immédiate des évêques. (Cf. canons 1368, 1381, 1382, 464, § 2 etc. ; *Concile de Malines,* art. 156, 157, 163, 6° *in iis quae religiosam et moralem institutionem spectant.*) (1)

---

(1) Can. 1381 « § 1. Religiosa iuventutis institutio in scholis quibuslibet auctoritati et inspectioni Ecclesiae subicitur ».

« § 2. Ordinariis locorum ius et officium est vigilandi ne in quibusvis scholis sui territorii quidquam contra fidem vel bonos mores tradatur aut fiat. »

« § 3. Eisdem similiter ius est approbandi religionis magistros et libros ; itemque, religionis morumque causa, exigendi ut tum magistri tum libri removeantur. »

3° Cette définition s'appuie sur une fausse conception du rôle du curé.

L'auteur de la brochure écrit: « La mission de diriger les écoles catholiques étant inhérente au ministère pastoral, personne ne peut en dépouiller le curé, pas plus que celui-ci ne peut y renoncer lui-même » (*Ibid.*, p. 15).

Si, par diriger une école, on entend non seulement la direction positive de l'enseignement religieux, mais l'organisation du programme, des méthodes, de l'horaire, etc., des sciences profanes, cette direction n'est pas « inhérente au ministère pastoral ». Sans doute, l'Église a le droit d'ériger et de diriger, dans le sens le plus étendu, les écoles qu'elle érige ; mais les documents pontificaux, le Code, les théologiens reconnaissent au pouvoir civil et aux particuliers le *droit* d'ériger et de fonder des écoles. Nous ne répèterons plus à quelles conditions celles-ci seront des écoles catholiques.

Ensuite, « le ministère pastoral » est de droit divin la fonction du pape et des évêques. Ils en confient partiellement l'exercice aux curés et à beaucoup d'autres prêtres (1).

On remarquera le point de vue « religieux et moral » toujours rappelé ; le S.-Siège n'exige donc point que dans toutes les écoles le programme des cours, les méthodes, l'organisation soient positivement soumis à l'autorité ecclésiastique.

Can. 1382. « Ordinarii locorum sive ipsi per se sive per alios possunt quoque scholas quaslibet, oratoria, recreatoria, patronatus, etc., in iis quae religiosam et moralem institutionem spectant, visitare ; a qua visitatione quorumlibet religiosorum scholae exemptae non sunt, nisi agatur de scholis internis pro professis religionis exemptae. »

Même restriction qu'au can. 1381. Notons en passant — et le fait a son importance au point de vue qui nous occupe, — que dans tout le Titre XXII, *De scholis,* le Code de droit canonique ne nomme pas une seule fois le curé. Sans préjudicier en rien à l'importance de son rôle en cette matière, pareil silence prouve du moins que le curé n'est nullement le *seul* délégué de l'Église pour surveiller l'enseignement.

(1) Can. 464. « § 1. Parochus ex officio tenetur curam animarum exercere in omnes suos paroecianos, qui non sint legitime exempti. »

« § 2. Potest episcopus iusta et gravi de causa religiosas familias et pias domos, quae in paroeciae territorio sint et a iure non exemptae, a parochi cura subducere. »

Enfin, le curé exerçant le ministère pastoral en vertu d'un office que l'autorité ecclésiastique lui a confié, c'est à celle-ci à en fixer les limites. Or, le pape et les évêques, nous l'avons montré ci-dessus, ont confié la direction de beaucoup d'écoles à d'autres qu'aux curés. Ceux-ci peuvent donc et même doivent, dans certains cas, renoncer à un droit qui n'a pas chez eux un caractère absolu. L'auteur confond ici le ministère confié de *droit divin* au pape et aux évêques, avec l'office confié au curé par les lois ecclésiastiques.

4° La définition critiquée, avec les explications y ajoutées, tend à justifier un *monopole* d'enseignement qui n'est conforme ni à la doctrine catholique, ni aux intentions et aux actes du Saint-Siège et de l'épiscopat.

Traduisons ici quelques lignes du célèbre canoniste, le P. Wernz, dont on connaît la sûreté de doctrine et l'attachement aux droits de l'Église. Après avoir affirmé le pouvoir *direct* de l'Église sur l'enseignement de la religion et son pouvoir *indirect* (contrôle) sur l'enseignement des sciences profanes, il continue : « Mais l'Église ne possède nullement le droit divin le droit de *diriger toutes* les écoles, dans lesquelles on enseigne les connaissances purement *naturelles,* par exemple l'art militaire ou naval, encore moins dénie-t-elle aux particuliers ou aux communes ou à l'État le droit, (sous réserve des limites qui s'imposent), de fonder et de diriger des écoles pour l'enseignement de ces sciences et arts profanes..., pourvu que reste sauf toujours le droit exclusif de l'Église de diriger *l'instruction et l'éducation religieuses* de la jeunesse catholique et de surveiller l'enseignement profane, afin qu'il ne s'écarte pas de la *foi catholique...* » (1)

Après la doctrine, les actes. Nous savons combien l'Église a toujours favorisé les initiatives privées en faveur de l'instruction et de l'éducation, dès que ces initiatives étaient soucieuses de rester fidèles aux principes de la foi catholique et soumises à l'autorité ecclésiastique.

---

(1) *Ius Decretalium*, III, n° 69, c.

Si l'on examine l'*Organisation des comités scolaires locaux en Belgique,* on verra que, dans leurs attributions, on distingue nettement les « Écoles congréganistes » et les « Écoles laïques ». C'est pour les secondes seulement qu'on affirme : « Le comité a donc la direction générale de l'école ».

Il suffit d'ailleurs de voir comment, aujourd'hui encore, le pape et les évêques couvrent de leur protection les écoles fondées et dirigées par les Instituts religieux les plus divers. Dans toutes, le curé de la paroisse est reçu avec honneur ; dans la plupart d'entre elles, il n'a aucune part à la direction : ainsi le veut la bonne organisation du ministère pastoral et de l'enseignement.

Sans doute, nous rappellerons aux directeurs et directrices d'écoles, soumises par l'autorité diocésaine à la direction ou au contrôle du curé, le respect et l'obéissance dus à celui qui représente auprès d'eux leur pasteur ordinaire. Même dans les autres écoles, les directeurs et directrices doivent au curé des égards particuliers : ils sont les collaborateurs de son ministère, il a « charge d'âmes » pour un grand nombre de leurs élèves. A sa dignité, à sa mission, à son zèle sont dus le respect, les égards, une coopération dévouée (1).

La critique contenue dans la seconde partie de cet article vise uniquement à fixer la vérité dans « une doctrine d'une importance capitale » (2).

Identifier « catholique » et « paroissial », c'est vouloir être catholique d'une autre manière que l'Église ; c'est donc commettre une grave erreur. La relever et la corriger ne peut diminuer en rien la grandeur de la mission attribuée au chef de la paroisse, à celui dont le nom indique l'admirable office : *la charge des âmes qui lui sont confiées par son évêque.*

J. CREUSEN, S. I.

---

(1) Cf. R. BROUILLARD, *Le curé et les religieuses* dans *Revue des Communautés religieuses*, I, 1925, p. 76, ss.

(2) Brochure : *Écoles catholiques*, p. 16.

Vie religieuse et piété filiale.

On reproche parfois aux religieux de manquer aux devoirs envers la famille. Certains affectent de s'en scandaliser. Scandale souvent pharisaïque. Tel trouvera tout naturel que son fils se fasse marin, aille vivre aux colonies ou à l'étranger et ne revoie presque jamais ses parents, mais non qu'il se consacre à Dieu. Ceux même qui s'accommodent très bien des lois néfastes sur le divorce ou sur le partage forcé des héritages, tout en contribuant à rendre la famille de plus en plus instable, n'admettent guère qu'une jeune personne quitte ses parents pour s'enfermer dans un cloître et protestent au nom de la piété filiale méconnue. L'Écriture nous dit que « l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à son conjoint ». Cette loi est généralement admise sans trop de peine pourvu que l'on ne choisisse pas le Christ pour époux.

Nous n'avons pas la naïveté d'espérer convertir les aveugles volontaires ni les esprits complètement faussés. Mais, même parmi de bons catholiques, ne rencontre-t-on pas quelques préjugés contre la vie religieuse? Et en particulier celui-ci, que les religieux, par une sorte de pieux égoïsme, se dispensent bien aisément des devoirs envers leurs proches ? Il y aura donc quelque utilité à rappeler certains principes (d'ailleurs, vieux comme l'Évangile) et à en examiner quelques applications.

I. Les principes.

Où trouver les principes mieux énoncés que chez S. Thomas ? La piété filiale se rattache à la justice, mais n'en vérifie pas strictement la notion, parce que « parentibus non potest secundum aequalitatem compensari quod eis debetur » (1). Nous sommes débiteurs à l'égard d'autres

(1) IIa IIae, q. XC, a. 1.

personnes d'après leur excellence et d'après les bienfaits que nous en avons reçus. La piété a donc pour objet Dieu d'abord ; ensuite « parentes et patria, a quibus et in qua nati et nutriti sumus... In cultu autem parentum includitur cultus omnium consanguineorum, quia etiam consanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eisdem parentibus processerunt » (1). Un peu plus loin le saint docteur aborde directement la question qui nous intéresse : « Utrum occasione religionis sint praetermittenda pietatis officia in parentes ». Les vertus, répond-il, ne se contredisent pas. Mais l'acte de n'importe quelle vertu « *debitis circumstanciis limitatur* ». En cas de conflit apparent, l'acte de la vertu la plus importante doit être préféré : « Si ergo cultus parentum abstrahat nos a cultu Dei, iam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum... Si vero exhibendo debita obsequia parentibus, non abstrahamur a divino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem, et sic non oportebit propter religionem pietatem deserere ». Le tout est donc d'observer la hiérarchie des devoirs : comme nos puissances humaines sont très limitées, nous retrancherons les actes de piété filiale, et ceux-là seulement, qui feraient obstacle à notre piété envers Dieu.

Cette règle est à compléter par une autre, énoncée au même endroit. Il faut distinguer le soin nécessaire des parents, qu'on ne peut leur refuser (par exemple, les secours indispensables s'ils étaient dans le besoin), de marques d'affection supplémentaires dont il est louable de s'abstenir pour suivre Dieu de plus près.

Quelques lignes plus haut, S. Thomas a cité le mot du rude S. Jérôme : « Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem... », mais nous doutons que la forme un peu barbare en ait beaucoup plu à son âme douce et sereine. Au fond, il semble surpris que le Christ ait poussé la rigueur jusqu'à interdire à un disciple d'ensevelir son père (2). Il recourt aux explications bénignes de S. Jean Chrysostome

(1) IIª IIæ, q. CX, a. 1.
(2) S. Luc, IX, 59.

(d'après qui le Maître blâmait moins la sépulture que les longs soucis relatifs au partage des biens) et de S. Cyrille d'Alexandrie (pour qui le jeune homme aurait demandé d'aller assister jusqu'à la mort son vieux père encore en vie).

La doctrine de S. Thomas est celle de l'Évangile et des Pères. Mais son génie, latin et scolastique, ami de la mesure et d'une exactitude rigoureusement scientifique, évite les exagérations verbales où se complaisait le génie oriental et n'est plus gêné par les indigences de la langue hébraïque, peu soucieuse des nuances. A des Galiléens le Christ disait sans trop les étonner : « Qui ne hait son père et sa mère, et son âme encore, ne peut être mon disciple ». Au contraire une telle parole produit de nos jours une très pénible impression sur le jeune homme qui l'entend proférer à son entrée en religion, du moins si un bon commentaire ne vient lui en découvrir le sens légitime. S. Grégoire le Grand s'était posé la question : « Il nous faut rechercher comment on nous ordonne de haïr nos parents et nos proches, et en même temps d'aimer nos ennemis... ». Il répond : « Nous devons observer ces deux préceptes en les comprenant bien : aimer spécialement nos proches, mais en même temps, « les ignorer, les haïr et les fuir en tant qu'ils seraient nos adversaires dans la voie qui mène à Dieu » (1).

En résumé : Dieu d'abord, les parents et les proches ensuite ; s'il y a conflit entre les appels divins et les oppositions de la famille, c'est Dieu que l'on suivra.

S. Hilaire remarque que le précepte : « Honore ton père et ta mère » doit être complété par les paroles du Christ prédisant « le glaive » à ses disciples, les persécutions domestiques que certains auront à soutenir pour lui rester fidèles (2).

Les auteurs ascétiques sont fidèles aux principes traditionnels, si lumineusement formulés par S. Thomas. Mais les moines des premiers siècles, en cette matière comme en d'autres, ont une attitude plus austère. Ils veulent la sépa-

(1) *Homil. 37 in Evang.* — Migne, *P. L.*, t. LXXVI, 1275.
(2) *Comm. in Mat.*, c. X. — Migne, *P. L.*, t. IX, 975.

ration la plus complète et la plus effective de tout ce qui leur rappellerait ce monde pervers dont ils se sont évadés. Sous prétexte de lutte contre la nature et de renoncement à soi-même, il se peut que certains virtuoses de l'ascèse n'aient pas nettement distingué les mauvaises tendances, à combattre résolument, des penchants parfaitement légitimes et qu'il importerait moins de supprimer que de modérer et de surnaturaliser. Par la suite les sentiments s'humanisèrent ; on chercha moins à proscrire les affections de famille qu'à les concilier avec les devoirs envers Dieu. Aujourd'hui, surtout depuis la condamnation du jansénisme, du baïanisme et du quiétisme, les rapports entre la nature et la grâce sont mieux (ou moins mal) connus. Les théologiens modernes se plaisent à dire que « la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne et l'élève ». Dès lors l'ascétisme contemporain s'attachera non à arracher du cœur des religieux l'amour pour leurs parents, mais à dépouiller de tels sentiments de tout caractère égoïste, à les préserver de tout excès ou de toute déviation, à les spiritualiser. Nos lecteurs n'attendent pas ici une longue série de documents pour étayer nos impressions. Nous nous bornerons à quelques exemples et citations d'auteurs bien connus.

Dans son ouvrage classique sur « La perfection chrétienne et religieuse », Rodriguez traite « De l'affection déréglée envers les parents ». Il débute par une déclaration très modérée : « Ce n'est point mal fait d'aimer nos parents; au contraire, il faut, parce que ce sont nos parents, les aimer plus que les autres..., mais il faut qu'un religieux aime moins ses parents parce que la nature l'y porte que parce que Dieu le commande, etc. ». Mais le reste de ce Traité est empreint d'une sévérité que plus d'un de nos jours jugerait excessive. S'étant rappelé le quatrième commandement dans sa première phrase, l'auteur ne songe plus par la suite qu'à mettre le religieux en garde contre toutes les manifestations de sa piété filiale. Ce qu'il trouve de plus dur dans les Pères, surtout dans les Pères du désert, il le transcrit soigneusement, et se complaît à l'excès à nous raconter des

traits d'anachorètes, parfois bizarres ou même moins voisins de la vraie vertu chrétienne que d'une sorte d'égoïsme inconscient. Sous l'influence de ces guides, il voudrait proscrire tout rapport du religieux avec sa famille. Le mieux serait qu'il ne reçût jamais d'eux aucune visite ; si elles sont inévitables, le maximum sera une ou deux fois par an, suivant la mesure fixée par S. Éphrem. Supprimer la correspondance serait l'idéal ; s'il est impossible de ne pas recevoir de lettres de ses proches, du moins les brûlera-t-on aussitôt après les avoir parcourues. Le religieux ne se mêle jamais d'aucune affaire de ses parents. S'il est ouvrier apostolique, il ira prêcher partout, sauf chez eux, car « nul n'est prophète dans son pays ».

Peut-être verra-t-on, dans cette rigueur d'un auteur généralement si raisonnable et si justement estimé, le procédé pédagogique ou psychologique bien connu qui pousse le prédicateur (sinon parfois le législateur) à demander beaucoup pour obtenir quelque chose. C'est très vraisemblable, mais, dans l'impossibilité de connaître toutes les circonstances où écrivait le P. Rodriguez, il nous fallait bien juger son texte en lui-même.

Dans des auteurs plus récents, si les principes très généraux sont les mêmes qu'autrefois, l'accent s'est un peu déplacé ! Au lieu d'insister uniquement sur les dangers de l'amour de la famille, on tient à bien affirmer que cet amour reste légitime et même obligatoire : le tout est de le bien comprendre. Ainsi fait le P. Cotel (1), dans une Section intitulée « Du détachement évangélique envers les parents », dont voici la conclusion : « On le voit, ce n'est nullement l'amour des parents que supprime la profession religieuse ; elle veut au contraire le rendre plus vrai, plus pur, plus réel, en écartant l'affection sensuelle qui vient trop souvent l'amoindrir ; et puisque le religieux doit la plénitude de ses affections à Jésus-Christ auquel il s'est entièrement consacré, elle veut qu'il se dépouille de cet amour prétendu des

(1) *Les Principes de la vie religieuse,* pp. 189-195, dans la réédition que j'ai publiée en 1922.

parents qui ne serait que l'amour du monde et l'amour de soi-même, se reportant au milieu du siècle et s'engageant dans les affaires et les intérêts de la terre. L'amour des parents dans le religieux ne se produit donc plus par certains actes incompatibles avec le service parfait qu'il doit à Dieu ; mais cet amour occupe toujours la place que demande la charité bien réglée, à savoir la première place après Dieu ; il est plus solide et plus généreux que celui dont le monde se contente ; et il est surtout plus profitable aux parents, parce qu'il a d'abord en vue leur bien essentiel, celui de leurs âmes ».

L'abbé Marsot(1), tout en mettant en garde contre l'attachement du religieux à sa famille, qui est « une des causes principales de l'infidélité à la vocation », rappelle que « la vocation religieuse ne dispense pas de l'observation du quatrième commandement » et explique comment on l'observe en religion : « N'est-ce pas un honneur, une bénédiction pour une famille que la faveur d'une vocation religieuse ? Les parents savent leur enfant plus près du bon Dieu, plus apte à mériter le ciel ; ils savent que leur enfant continue à les aimer, qu'elle (sic) récite pour eux des prières plus nombreuses et plus ferventes, qu'elle se rend ainsi fort utile à sa famille ».

Mgr Gay (2) s'élève justement contre les auteurs qui prétendent inspirer le détachement des parents en faisant « à la famille une sorte de procès», en n'en montrant systématiquement que les ombres. Il ajoute : « Ne supprimez aucune de vos affections légitimes ; seulement, transformez-les toutes. Vous aimiez vos parents comme on aime sur la terre ; aimez-les désormais comme on aime dans le ciel ». Comme les bienheureux gardent toutes leurs affections légitimes sans être aucunement distraits de la vue et de l'amour de Dieu, car Dieu « n'absorbe rien » mais « prime tout », le religieux doit, tout en gardant une affection spéciale pour ses parents, conserver une pleine indépendance à leur égard,

---

(1) *Petit traité pratique des vœux et de l'état religieux*, n. 167.
(2) *Vie et vertus chrétiennes*, 1883, II, p. 447-454.

n'avoir de relations avec eux qu'autant que sa règle les lui permet, et bénir ces saintes entraves, utiles même aux parents qui y trouvent l'occasion de participer au sacrifice de leurs enfants et d'épurer leur affection pour eux.

Résumons les enseignements de l'expérience et de la doctrine commune.

Pour un bon nombre de jeunes gens entrant en religion, la sacrifice le plus pénible, parfois même le seul qui compte, est la séparation de la famille. Quitter les biens matériels, s'interdire les plaisirs du corps et la disposition de sa propre vie, on le fait facilement à vingt ans, sous le souffle de la grâce et un peu à l'aide de printanières illusions. Mais bien des cœurs ont saigné à l'heure déchirante des adieux, surtout si quelques larmes ont perlé dans les yeux maternels. Et pourtant il faut faire généreusement ce sacrifice. Conserver un attachement trop sensible pour les parents, s'y complaire, l'entretenir par des souvenirs trop fréquents, trop colorés ou trop tendres, serait ne vivre en religion que par le corps, tandis que l'esprit et le cœur se trouveraient au loin. Ce serait se rendre impossible l'attention dans la prière et l'intimité avec Dieu au cours de la journée, s'exposer à des regrets inutiles, à une foule de préoccupations temporelles, parfois à ne pas persévérer dans sa vocation, comme le montre plus d'un exemple. Ce serait, dans des Ordres apostoliques, se rendre l'obéissance très difficile ou alourdir la charge des supérieurs lorsqu'il s'agirait d'envoyer quelqu'un loin des siens, surtout aux missions étrangères.

Multiplier les relations avec les proches serait souvent introduire dans le cloître l'esprit du monde plutôt que pénétrer le monde de l'esprit du Christ. On comprend donc l'insistance des prédicateurs de retraites, à propos du mystère de Jésus perdu au temple, à rappeler aux religieux la nécessité non seulement de la séparation matérielle mais du détachement intérieur de la famille.

En affaiblissant par amour de Dieu l'amour sensible pour ses parents, facilement entaché d'égoïsme, le religieux aime mieux ses parents, d'un amour plus désintéressé, plus élevé: il cherche non à jouir de leur présence mais à leur obtenir

les biens les plus importants, ceux de la grâce et du ciel. La véritable affection ne fait que gagner à être surnaturalisée. Au reste, toute rigueur qui n'est pas inspirée ou légitimée par le souci de sauvegarder les intérêts de Dieu est à désapprouver.

Sur ces principes très généraux les auteurs ascétiques sont d'accord ; mais on entend, autour du son fondamental unique, des harmoniques très divers et très nuancés, et la spiritualité plus moderne, moins rigide, semble tenir plus de compte en général des divers aspects d'un problème assez complexe.

(A suivre) JOMBART, E., S. I.

Note d'Histoire ecclésiastique

L'émancipation religieuse des Républiques hispano-américaines

Le R. P. Pedro LETURIA, rédacteur de la revue espagnole *Razon y Fe* vient d'éditer une étude très intéressante sur la crise religieuse de l'Amérique espagnole pendant les guerres d'indépendance et sur le déclin du Patronage Royal de la couronne d'Espagne dans son ancien empire colonial. Nous croyons intéresser nos lecteurs en donnant un aperçu du contenu de ce volume et de l'introduction qui le précède (1).

* * *

De 1810 à 1835 l'église hispano-américaine traversa une redoutable crise due à sa séparation d'avec la couronne d'Espagne, qui de temps immémorial exerçait sur elle un droit de Patronage.

(1) Pedro LETURIA, S. J. *El ocaso del Patronato Real en la America española.* La Accion diplomatica de Bolivar ante Pio VII a la luz del archivo vaticano. Madrid, 1925, Razon y Fe, 14, plaza de S. Domingo. In-8°, 340 p., 10 pesetas.

Le catholicisme était né et s'était organisé en Amérique sous la tutelle des Rois d'Espagne. Le Patronage des Indes accordé par le Saint-Siège aux Rois catholiques avait contribué à donner à l'ancienne église américaine un caractère politico-religieux, sous certains rapports, unique dans l'histoire de l'église universelle. Évêques, chapitres, curés, ordres religieux, centres d'enseignement, missions parmi les infidèles se trouvaient être en fait presqu'autant de rouages du Patronage Royal. Autant et plus que le Souverain Pontife, le Roi donnait l'impulsion à cet imposant mécanisme administratif.

L'émancipation politique des républiques américaines rompit le lien qui attachait ces organismes à la personne du roi. Le déséquilibre qui s'en suivit, faillit aboutir à une irréparable catastrophe. Toute la machine se trouva disloquée ; certains rouages volèrent en éclats ; une partie du grand mécanisme s'arrêta net. Quelques groupes furent sur le point de s'ériger en confessions schismatiques.

L'esprit qui régnait dans les nouvelles « démocraties créoles » était à l'opposé des tendances absolutistes des trois siècles antérieurs. La religion catholique, inséparablement liée au régime monarchique, semblait peu compatible avec l'esprit républicain. Le danger de schisme fut d'autant plus réel que seuls les gouvernements protestants de race saxonne manifestaient quelques sympathies pour les nouvelles nations américaines.

Mais le catholicisme s'adapte sans peine à toutes les formes du pouvoir politique. Beaucoup d'églises américaines, quoique privées de leur chefs naturels, se montrèrent assez vigoureuses pour réajuster leur organisation aux conditions nouvelles, créées par l'émancipation. La foi catholique fut sauvegardée et la hiérarchie rétablie, malgré l'opposition de l'Espagne et de l'Europe. Ce retour à l'équilibre religieux, au milieu de circonstances aussi critiques, mieux que tout autre argument, prouve la profondeur de l'action catholique de l'Espagne dans ses colonies.

Il fallut des négociations longues et délicates pour obte-

nir du Saint-Siège l'abolition du Patronage Royal. Dans les tractations diplomatiques trois acteurs se montrent à l'avant-plan : l'église hispano-américaine, le gouvernement espagnol appuyé par la Sainte-Alliance et enfin le Vatican.

Le premier acteur est l'*église hispano-américaine*. Après la dislocation de l'empire espagnol, la crise politico-religieuse pose des problèmes différents dans chacune des républiques. On remarque cependant chez tous les gouvernements un mouvement uniforme et parallèle de rapprochement avec Rome. Partout, depuis Mexico jusqu'à Santiago de Chile, le déclin du Patronage Royal comprend deux phases principales : d'abord le Patronage cesse d'apparaître comme un privilège du Roi catholique ; ensuite, les démocraties naissantes prétendent en recueillir elles-mêmes le bénéfice. De 1820 à 1830 les nouveaux gouvernements se rapprochent, l'un après l'autre, du Saint-Siège pour obtenir du pape l'institution des évêques qu'eux-mêmes présentent. Chez tous se manifeste une même tendance politico-religieuse. La nomination directe des évêques est le vrai remède aux maux spirituels de la jeune Amérique. Par une heureuse coïncidence, cette nomination équivaut à une déclaration de caducité du pouvoir espagnol dans le Nouveau Monde. Elle implique indirectement la reconnaissance de l'indépendence des jeunes républiques et des droits patronaux qu'elles croient hériter de la couronne d'Espagne.

Le second acteur qui intervient est le *cabinet absolutiste de Madrid* appuyé par la Sainte-Alliance. Pour empêcher que l'existence politique des républiques américaines ne fût reconnue, l'Espagne s'opposa de toutes ses forces à leurs prétentions en matière de patronage religieux. Jusqu'en 1824, elle garda quelqu'espoir de reconquérir ses domaines d'Outre-mer ; son opposition à leur émancipation religieuse était dès lors raisonnable. Mais, après la bataille d'Ayacucho, l'opposition inflexible du roi et de ses ministres à toute concession concernant la question religieuse eut un effet contraire à celui qu'on escomptait. L'intransigeance de Ferdinand VII facilita le rapprochement entre Rome et la Colombie. Le pape passa outre aux exigences de la cour

de Madrid, les jugeant d'autant moins dignes de considération, qu'elles étaient plus manifestement contraires à la raison. Rome aurait mis moins d'empressement à accepter le point de vue américain, si les représentations espagnoles avaient été plus modérées. Au reste, l'obstination de la cour de Madrid n'était pas due uniquement à la politique personnelle de Ferdinand VII ; la Sainte-Alliance et l'empereur de Russie surtout eurent une grande influence sur l'attitude adoptée par le roi d'Espagne. La Prusse, et peut-être même l'Autriche, n'auraient pas répugné à un rapprochement avec les nouveaux états d'Amérique par voie de relations commerciales ; mais la Russie, dont l'influence dans l'Alliance continentale était prépondérante, s'y opposa de tout son pouvoir.

Le troisième acteur de ce drame fut le *Saint-Siège ;* sa situation n'était pas enviable. Le Patronage Royal avait été concédé à perpétuité et le Saint-Siège s'était engagé à n'y jamais déroger. L'interprétation qui fut donné en fait à ce privilège par le Conseil des Indes pouvait en avoir élargi la portée. Mais la légitimité du droit de présentation aux évêchés et aux bénéfices du Nouveau Monde, qui en était la prérogative la plus appréciable, ne pouvait faire l'objet d'aucune contestation. Aussi est-ce sur ce point que portera toute la discussion entre la Sainte-Alliance et les démocraties américaines. Le droit de présentation royale découlait du Patronage sur l'église des Indes ; il avait été explicitement confirmé par le pape Jules II en 1508. Ce droit, successivement étendu aux divers diocèses créés en Amérique, fut reconnu, comme indiscutable dans son origine et dans son application séculaire, par le concordat de 1753. Peu de privilèges politico-religieux pourraient en appeler à une origine juridique aussi franche. De plus, le Saint-Siège s'en était remis habituellement à « la conscience royale » pour ce qui regardait la circonscription des diocèses et la nomination de leurs évêques, expédiant de confiance les bulles demandées par le Conseil.

La situation faite au Saint-Siège par l'émancipation des républiques américaines et par les réclamations de leurs

délégués à Rome, était donc des plus délicates. La monarchie avait acquis un droit incontestable à la gratitude du chef de l'Église ; trois siècles de fidèle collaboration avaient assuré la prospérité de l'église des Indes. A ce sentiment de gratitude, venait s'ajouter dans l'âme de Pie VII, de Léon XII et de Pie VIII un souci de justice. Tout espoir de rétablir l'ancien régime ne semblait pas perdu ; il semblait donc prématuré de rompre le lien séculaire qui unissait Rome à Madrid.

Le problème devint plus épineux encore après 1824 lorsque la victoire d'Ayacucho et la reconnaissance des républiques américaines par l'Angleterre eut rendu illusoire tout espoir de restauration. Si le pape n'avait été que le Roi de Rome, il eut pu régler son attitude sur celle de la Sainte-Alliance. Mais le Roi de Rome était en même temps le Chef de l'Église et devait, comme tel, pourvoir à tous les évêchés de l'univers. Pouvait-il laisser sans pasteurs ces régions lointaines, dévastées et épuisées par quinze années de guerre et de révolution, alors qu'elles faisaient appel à son aide. Les faveurs religieuses qu'elles imploraient, il est vrai, se doublaient de visées politiques. Mais, en refusant de nommer les évêques, Rome courait risque de s'aliéner les démocraties américaines et de les jeter dans les bras du protestantisme. Que faire pour remédier à une pareille situation ? Emprunter la voie du Patronage Royal, en Amérique serait interprété comme une insulte. Ne pas y recourir, c'était par le fait même reconnaître les nouvelles nationalités et Madrid considérerait la démarche comme une rupture.

L'histoire fournit peu d'exemples de négociations aussi dramatiques que celui de cette lente évolution du Saint-Siège poursuivie pendant quinze années, sous les règnes de quatre Pontifes. Dans ce drame qui se joue dans la Secrétairerie du Vatican, les influences les plus diverses se mêlent et s'entrecroisent : la religion et la politique, le droit canon et l'intrigue, le trône et la démocratie, la vieille Europe et l'Amérique adolescente. Ce n'est pas une discussion sereine et réglée sur un point de doctrine ; c'est

une lutte sur le terrain pratique, palpitante, pleine de vie et riche en complications imprévues. Outre l'intérêt dramatique de la lutte, l'importance de l'enjeu nous captive. Nous sommes à un tournant de l'histoire qui décidera de l'avenir du catholicisme dans l'Amérique espagnole.

On peut distinguer cinq phases dans le rapprochement diplomatique entre le Saint-Siège et les nouvelles républiques.

Le *premier contact* eut lieu en 1813 à Fontainebleau, entre Pie VII et Palacio Fajardo, l'agent de Caracas et de Cartagène. Il n'eut d'autre résultat que de manifester le désir du pape de recevoir directement des nouvelles de ses fils d'Amérique.

L'initiative du *second rapprochement* revient à l'Argentine. Après l'échec de la mission Valentin Gomez à Paris (1820), surgit Fray Pedro el Americano ; il sera bientôt le premier représentant non-officiel de la république à Rome (1821).

Vers cette même époque, un *troisième courant* se dessine sur les rives de l'Orénoque. Le rapprochement avec Rome s'y opère en trois étapes : au nom du Vénézuéla et de la Nouvelle Grenade une correspondance officielle est engagée par Peñalver et Vergara qui éclairent le Saint-Siège sur le véritable caractère de l'émancipation (1819-20) ; la mission diplomatique dont Zea fut chargée par la Grande Colombie échoua, par suite des intempérances de langage de ce diplomate à Paris et de ses combinaisons politiques et financières à Londres (1820-21) ; enfin la lettre de Lasso de la Vega à Pie VII (1821). Lasso fut le premier évêque républicain qui défendit l'émancipation auprès du Saint-Siège. Sa lettre, fruit du tact politique de Bolivar, amena la première communication directe du pape avec l'Amérique (1822) grâce en partie à l'antagonisme entre Rome et Madrid.

C'est à la faveur de cet antagonisme que s'ouvre une *quatrième phase*. Fray Pedro Pacheco prépare les voies pour une mission pontificale dans l'Amérique du Sud (Argentine et Chili). La mission Muzi apporte une solution ;

au moins provisoire, à la crise provoquée par le déclin du Patronage des Indes (1821-23).

Dans l'intervalle et c'est la *cinquième phase,* un mouvement de rapprochement avec Rome avait repris dans la Grande Colombie ; à cette époque elle comprenait encore le Vénézuéla et l'Équateur. Les négociations commencées par Bolivar et Mgr Lasso de la Vega sont officiellement continuées par le général Santander. Malheureusement, D. Ignacio Tejada, qui pendant de longues années représentera Bolivar et Bogota auprès du pape, arriva à Rome à la fin de 1823, c'est-à-dire tout juste au moment de la réaction absolutiste de l'Espagne et du Continent. Pendant toute l'année 1824, le nouveau pape, Léon XII, ne peut que manifester son désir d'entente avec l'Amérique, en attendant que le calme se rétablisse en Europe. Les États-Unis et l'Angleterre, les deux seules puissances qui appuyent l'émancipation, ne peuvent et ne veulent pas intervenir à à Rome. Et déjà on entrevoit pour l'avenir une possibilité de médiation française.

Malgré la succession de ces diverses phases, un courant domine et donne à toute cette période une véritable unité : c'est l'activité politico-religieuse de la Grande Colombie. L'initiateur, l'âme du courant colombien, c'est le Libertador Bolivar.

* * *

Espérons que le P. Leturia ne tardera pas trop à continuer l'œuvre historique qu'il a si magistralement commencée ; il nous doit la suite de cette histoire captivante et nous dira sans doute les phases de l'évolution religieuse des républiques hispano-américaines depuis leur émancipation jusqu'à l'heure actuelle.

Nous assisterons ainsi au réveil des sympathies réciproques entre l'Espagne et ses anciennes colonies. L'union rompue, il y a un siècle, sur le terrain politique, se reforme lentement après 1880 sur la base de la race et de la religion commune. Aujourd'hui, des deux côtés de l'Atlantique, le mouvement hispano-américain progresse rapidement. Il

tend à rejoindre les membres de l'ancien empire espagnol en une sorte de confédération cimentée par la commune culture ; il établit entre l'Espagne et l'Amérique espagnole une communion intellectuelle, scientifique et littéraire qui vient s'ajouter à la communauté de race, de langue et de religion. Ce rapprochement s'opère dans la pratique par de nombreux congrès, par l'échange de professeurs et par une abondante littérature hispano-américaine.

L'animosité de l'Amérique vis-à-vis de l'Espagne a depuis longtemps disparu et les espagnols d'Amérique se considèrent derechef un peu comme les sujets du roi d'Espagne. L'Espagne, non plus n'a pas gardé rancune ; elle a ratifié l'émancipation de ses colonies. Le successeur actuel de Ferdinand VII a retrouvé quelque chose de l'ancien patronage religieux perdu il y a un siècle, par ses prédécesseurs. Alphonse XIII s'intéresse aux églises d'Amérique, non plus pour réclamer sur elles un droit de regard, mais pour mettre à leur service son influence royale.

Quelques faits récents permettront de saisir sur le vif le changement qui s'est produit depuis un siècle, tant en Espagne qu'en Amérique.

En 1923, l'archevêque de Burgos, le cardinal Benlloch est envoyé en mission officielle au Chili par le gouvernement espagnol. Durant tout son voyage à travers l'Argentine, le Chili et le Pérou il est acclamé comme s'il était le primat de l'Amérique du Sud.

Cette même année 1923, au mois de novembre, le roi d'Espagne visite Rome, et y montre à diverses reprises, qu'il se considère un peu comme le souverain de l'Amérique espagnole. Dans la ville éternelle, reçu à la *Academia Real de España* de San Pedro in Montorio, il exprime le désir de la voir transformée en *Academia Real hispano-americana* afin que les jeunes artistes de l'Amérique espagnole puissent profiter plus aisément des enseignements artistiques de la ville sainte. Il se fait recevoir au *Colegio Pio Latino*, un séminaire où les jeunes clercs de l'Amérique espagnole se préparent au sacerdoce. Le supérieur de la maison, un italien, n'en crut pas ses oreilles lorsque ces américains,

spontanément, lui suggérèrent l'idée d'inviter le roi d'Espagne. A son grand étonnement, cette visite fut, après la réception par le Sacré Collège, le fait le plus remarqué du voyage royal. Ce fut un enthousiasme délirant qui surprit les méridionaux d'Europe, italiens et espagnols, qui en furent témoins. Devant ces jeunes candidats du clergé américain, le roi Alphonse XIII exprima le désir de voir modifier la collecte « pro rege » que tout prêtre en Espagne récite chaque jour pour le roi, pour sa famille, son armée et son pays. Il désira que la portée de cette collecte fut élargie au point de devenir une prière commune pour toute la grande famille espagnole, ne voulant pas que les grâces qu'elle implore du ciel restassent circonscrites au roi d'Espagne et à son royaume politique. Au Vatican, Alphonse XIII parla encore comme chef de la race et plaida auprès du pape la cause des catholiques américains de race espagnole ; il sollicita en leur faveur la création de nouveaux cardinaux. Les catholiques de l'Amérique espagnole, bien que plus nombreux que ceux des États-Unis, ne possèdent aucun cardinal. Dans la pensée du roi il faudrait un cardinal au Mexique et un autre en Argentine.

En 1925 Madrid érigea une statue au Libertador Bolivar et, par ce geste, la Mère-Patrie glorifia la mémoire du général qui lui enleva ses territoires d'Outre-mer ; façon chevaleresque de célébrer le centenaire de la perte de ses colonies, geste plein d'élévation et de noblesse qui, mieux que tout le reste, proclame que l'union des nations de race espagnole subsiste, profonde et indestructible, malgré leur séparation politique.

* * *

Notons en terminant que l'élément religieux a joué un rôle très important dans l'émancipation des colonies espagnoles et qu'il est impossible de tracer fidèlement leur histoire politique si on néglige leur évolution religieuse. L'ouvrage du P. Leturia prouve combien fausse est la thèse de certains historiens contemporains qui veulent voir dans l'émancipation des républiques américaines un fruit

de la révolution française et, qui volontiers découvrent chez les organisateurs du mouvement des mobiles antireligieux. Les descendants des anciens colons espagnols et leurs chefs restèrent toujours fidèlement attachés à l'Église romaine.

A. GIEBENS, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique, sur l'institution de la fête du Christ-Roi : *Quas primum*, 11 déc. 1925. (*A. A. S.*, t. XVII, 1925, p. 593).

Le pape, après avoir rappelé sa première encyclique où il enseignait qu'il fallait chercher *la paix du Christ par le Règne du Christ,* montre la préparation providentielle de cette fête nouvelle, dans les événements de l'année sainte : l'exposition missionnaire, l'affluence pieuse des pélerins à Rome, les canonisations solennelles des nouveaux bienheureux, l'anniversaire du concile de Nicée, et les suppliques innombrables demandant l'institution d'une fête liturgique du Christ-Roi. Il s'étend ensuite longuement sur le fondement doctrinal de cette fête nouvelle. Non seulement le Christ est Roi, au sens métaphorique du mot : Roi des intelligences, Roi des volontés, Roi des cœurs, mais encore il est Roi au sens propre du mot, même selon son humanité.

« Verum, ut rem pressius ingrediatur nemo non videt nomen potestatemque regis propria quidem verbi significatione, Christo homini vindicari oportere ; nam, nisi quatenus homo est, a Patre *potestatem et honorem et regnum* accepisse (1) dici nequit, quandoquidem Dei Verbum, cui eadem est cum Patre substantia, non potest omnia cum Patre non habere communia, proptereaque ipsum in res creatas universas summum atque absolutissimum imperium.

Christum esse Regem nonne in Scripturis sacris passim legimus ? Ipse enim dicitur dominator de Iacob oriturus (2), qui a Patre constitutus est rex super Sion montem sanctum eius, et accipiet gentes hereditatem suam et possessionem suam terminos terrae (3) ; nuptiale

(1) DAN., VII, 13-14. — (2) *Num.*, XXIV, 19. — (3) *Ps. II*,

autem carmen, quo, sub regis ditissimi potentissimique specie ac similitudine, verus, qui futurus erat, rex Israel celebrabatur, haec habet : *Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi ; virga directionis, virga regni tui* (1). Ut multa id genus praetereamus, alio quidem loco, quasi ad Christi lineamenta clarius adumbranda, praenuntiabatur fore ut regnum eius, nullis circumscribendum finibus, iustitiae et pacis munera locupletarent : *Orietur in diebus eius iustitia, et abundantia pacis... Et dominabitur a mari usque ad mare : et a flumine usque ad terminos orbis terrarum* (2). Huc vel uberiora accedunt prophetarum oracula, illudque in primis Isaiae pervagatissimum : *Parvulus... natus est nobis, et filius datus est nobis, et factus est principatus super humerum eius ; et vocabitur nomen eius Admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis. Multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis : super solium David, et super regnum eius sedebit ; ut confirmet illud et corroboret in iudicio et iustitia, amodo et usque in sempiternum* (3). Nec sane aliâ atque Isaiae sententia ceteri prophetae vaticinantur : ut Hieremias, praedicens *germen iustum* ab stirpe David oriundum, qui quidem Davidis filius *regnabit rex et sapiens erit : et faciet iudicium in terra* (4) ; ut Daniel, qui regnum praenuntiat a Deo caeli constituendum, quod *in aeternum non dissipabitur... stabit in aeternum* (5) ; et haud multo post subiicit : *Aspiciebam in visione noctis et ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit, et in conspectu eius obtulerunt eum. Et dedit ei potestatem et honorem et regnum, et omnes populi, tribus et linguae ipsi servient ; potestas eius, potestas aeterna, quae non auferetur, et regnum eius, quod non corrumpetur* (6). Zachariae autem praedictum illud de Rege mansueto, qui, *ascendens super asinam et super pullum asinae,* Hierosolymam *iustus et salvator,* gestientibus turbis, ingressurus erat (7), nonne sancti evangeliorum scriptores impletum agnoverunt et comprobarunt ? — Eadem ceteroqui de Christo Rege doctrina, quam Veteris Testamenti libris consignatam delibavimus, tantum abest ut in Novi paginis evanescat, ut, contra, magnifice splendideque confirmetur. Qua in re, ut Archangeli nuntium vix attingamus, a quo Virgo docetur, se filium parituram, cui dabit... Dominus Deus sedem David patris eius et qui regnabit in domo Iacob in aeternum et regni eius non erit finis (8), Christus de suo ipse imperio testatur : sive enim in postremo ad populum sermone de praemiis poenisve locutus est, quibus in perpetuum iusti vel rei afficiendi forent, sive Praesidi romano respondit, publice ex ipso utrum rex esset per-

---

(1) *Ps. XLIV.* — (2) *Ps. LXXI.* — (3) Isai., IX, 6-7. — (4) Hier., XXIII, 5. — (5) Dan., II, 44. — (6) Dan., VII, 13-14. — (7) Zach., IX, 9. — (8) Luc., I, 32-33.

contanti, sive, postquam resurrexit, Apostolis munus docendi et baptizandi omnes gentes commisit, oblata opportunitate, et sibi regis nomen attribuit (1), et se regem esse palam confirmavit (2), et solemniter edixit, datam sibi esse omnem potestatem in caelo et in terra (3) : quibus profecto verbis quid aliud, quam eius magnitudo potestatis et infinitas regni, significatur ? Num igitur mirari licet, si, qui a Ioanne dicitur *princeps regum terrae* (4), idem, quemadmodum apostolo in visione illa futurorum apparuit, *habet in vestimento et in femore suo scriptum : Rex regnum et Dominus dominantium* (5) ? Etenim Christum Pater *constituit heredem universorum* (6) ; oportet autem ipsum regnare, donec, in exitio orbis terrarum, ponat omnes inimicos sub pedibus Dei et Patris (7). Qua ex communi sacrorum Librorum doctrina sequi profecto oportuit, ut catholica Ecclesia, quae est Christi regnum in terris, ad omnes homines terrasque universas utique producendum, Auctorem Conditoremque suum, per annuum sacrae liturgiae orbem, Regem et Dominum et Regem regum, multiplicato venerationis officio, consalutaret. Istas sane honoris significationes, unum idemque per mirificam vocum varietatem sonantes, ut in veteri psallendi ratione atque in antiquis Sacramentariis adhibuit, sic in publicis divinae maiestati precibus cotidie admovendis, inque immolanda immaculata hostia, in praesenti adhibet ; in hac vero laudatione Christi Regis perpetua pulcherrimus nostrorum et orientalium rituum concentus facile deprehenditur, ut etiam hoc in genere valeat illud : *Legem credendi lex statuit supplicandi.*

Quo autem haec Domini nostri dignitas et potestas fundamento consistat, apte Cyrillus Alexandrinus animadvertit : *Omnium, ut verbo dicam, creaturarum dominatum obtinet, non per vim extortum, nec aliunde invectum, sed essentia sua et natura* (8) ; scilicet eius principatus illâ nititur unione mirabili, quam hypostaticam appellant. Unde consequitur, non modo ut Christus ab angelis et hominibus Deus sit adorandus, sed etiam ut eius imperio Hominis angeli et homines pareant et subiecti sint : nempe ut vel solo hypostaticae unionis nomine Christus potestatem in universas creaturas obtineat. — At vero quid possit iucundius nobis suaviusque ad cogitandum accidere, quam Christum nobis iure non tantum nativo sed etiam quaesito, scilicet redemptionis, imperare ? Servatori enim nostro quanti steterimus, obliviosi utinam homines recolant omnes : *Non corruptibilibus auro vel argento redempti estis :... sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi et incontaminati* (9). Iam nostri non sumus, cum

(1) Matth., XXV, 31-40. — (2) Io., XVIII, 37. — (3) Matth., XXVIII, 18. — (4) *Apoc.*, I, 5. — (5) *Apoc.*, XIX, 16. — (6) *Hebr.*, I, 1. — (7) I *Cor.*, XV, 25. — (8) *In Luc*, X. — (9) I Petri, I, 18-19.

Christus *pretio magno* (1) nos emerit; corpora ipsa nostra *membra sunt Christi* (2). »

Nature de cette royauté. — « Iamvero, ut huius vim et naturam principatus paucis declaremus, dicere vix attinet triplici eum potestate contineri, qua si caruerit, principatus vix intelligitur. Id ipsum deprompta atque allata ex sacris Litteris de universali Redemptoris nostri imperio testimonia plus quam satis significant, atque est catholica fide credendum, Christum Iesum hominibus datum esse utique Redemptorem, cui fidant, at una simul legislatorem, cui obediant (3). Ipsum autem evangelia non tam leges condidisse narrant quam leges condentem inducunt : quae quidem praecepta quicumque servarint, iidem a divino Magistro, alias aliis verbis, et suam in eum caritatem probaturi et in dilectione eius mansuri dicuntur (4). Iudiciariam vero potestatem sibi a Patre attributam ipse Iesus Iudaeis, de Sabbati requiete per mirabilem debilis hominis sanationem violata criminantibus, denuntiat : *Neque enim Pater iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit Filio* (5). In quo id etiam comprehenditur — quoniam res a iudicio disiungi nequit — ut praemia et poenas hominibus adhuc viventibus iure suo deferat. At praeterea potestas illa, quam exsecutionis vocant, Christo adiudicanda est, utpote cuius imperio parere omnes necesse sit, et eâ quidem denuntiatâ contumacibus irrogatione suppliciorum, quae nemo possit effugere.

Verumtamen eiusmodi regnum praecipuo quodam modo et spirituale esse et ad spiritualia pertinere, cum ea, quae ex Bibliis supra protulimus, verba planissime ostendant, tum Christus Dominus sua agendi ratione confirmat. Siquidem, non una data occasione, cum Iudaei, immo vel ipsi Apostoli, per errorem censerent, fore ut Messias populum in libertatem vindicaret regnumque Israel restitueret, vanam ipse opinionem ac spem adimere et convellere ; rex a circumfusa admirantium multitudine renuntiandus, et nomen et honorem fugiendo latendoque detrectare ; coram Praeside romano edicere, regnum suum *de hoc mundo* non esse. Quod quidem regnum tale in evangeliis proponitur, in quod homines poenitentiam agendo ingredi parent, ingredi vero nequeant nisi per fidem et baptismum, qui, etsi est ritus externus, interiorem tamen regenerationem significat atque efficit ; opponitur unice regno Satanae et potestati tenebrarum, et ab asseclis postulat, non solum ut, abalienato a divitiis rebusque terrenis animo, morum praeferant lenitatem et esuriant sitiantque iustitiam, sed etiam ut semet

(1) I Cor., VI, 20. — (2) Ibid., 15. — (3) Conc. Trid., Sess. VI, can. 21. — (4) Io., XIV, 15 ; XV, 10. — (5) Io., V, 22.

ipsos abnegent et crucem suam tollant. Cum autem Christus et Ecclesiam Redemptor sanguine suo acquisiverit et Sacerdos se ipse pro peccatis hostiam obtulerit perpetuoque offerat, cui non videatur regium ipsum munus utriusque illius naturam muneris induere ac participare ? Turpiter, ceteroquin, erret, qui a Christo homine rerum civilium quarumlibet imperium abiudicet, cum is a Patre ius in res creatas absolutissimum sic obtineat, ut omnia in suo arbitrio sint posita. At tamen, quoad in terris vitam traduxit, ab eiusmodi dominatu exercendo se prorsus abstinuit, atque, ut humanarum rerum possessionem procurationemque olim contempsit, ita eas possessoribus et tum permisit et hodie permittit. In quo perbelle illud : *Non eripit mortalia, qui regna dat caelestia* (1). Itaque principatus Redemptoris nostri universos complectitur homines ; quam ad rem verba immortalis memoriae decessoris Nostri Leonis XIII Nostra libenter facimus : « Videlicet imperium eius non est tantummodo in gentes catholici nominis, aut in eos solum, qui, sacro baptismate abluti, utique ad Ecclesiam, si spectetur ius, pertinent, quamvis vel error opinionum devios agat, vel dissensio a caritate seiungat : sed complectitur etiam quotquot numerantur christianae fidei expertes, ita ut verissime in potestate Iesu Christi sit universitas generis humani (2) ». Nec quicquam inter singulos hac in re et convictiones domesticas civilesque interest, quia homines societate coniuncti nihilo sunt minus in potestate Christi quam singuli. Idem profecto fons privatae ac communis salutis : *Et non est in aliquo salus, nec aliud nomen est sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri* (3) ; idem et singulis civibus et rei publicae prosperitatis auctor germanaeque beatitatis : *Non enim aliunde beata civitas, aliunde homo ; cum aliud civitas non sit, quam concors hominum multitudo* (4). Nationum igitur rectores imperio Christi publicum reverentiae obtemperationisque officium per se ipsi et per populum praestare ne recusent, si quidem velint, sua incolumi auctoritate, patriae provehere atque augere fortunam ».

Les BIENFAITS SOCIAUX de cette royauté sont ensuite énumérés : à l'intérieur des états et des familles, une juste liberté, l'ordre et la tranquilité, la concorde et la paix ; entre les nations une entente cordiale et une paix durable.

UTILITÉ DE L'INSTITUTION D'UNE FÊTE NOUVELLE. Pour faire connaître le plus possible la doctrine de la dignité royale de Notre-Seigneur, aucun moyen ne semble plus propre que l'institution d'une fête spéciale en l'honneur du Christ-Roi. Car pour pénétrer le peuple des vérités

(1) Hymn. *Crudelis Herodes,* in off. Epiph. — (2) Enc. *Annum Sacrum,* d. 25 maii 1899. (3) *Act.,* IV. 12. — (4) S. AUG., *Ep. ad Macedonium,* c. III.

de la foi les solennités liturgiques sont bien plus efficaces que les documents même les plus graves. Aussi au cours des siècles les fêtes furent introduites, les unes après les autres, pour répondre aux nécessités et aux besoins des fidèles.

Opportunité de la fête du Christ-Roi : Protestation nécessaire contre les excès du laïcisme et l'apathie de certains catholiques :

« Iam si Christum Regem ab universitate catholici nominis coli iusserimus, eo ipso et horum temporum necessitati prospecturi et pesti, quae societatem hominum infecit, praecipuum quoddam remedium adhibituri sumus. Pestem dicimus aetatis nostrae laicismum, quem vocant, eiusdemque errores et nefarios conatus : quod quidem scelus, Venerabiles Fratres, nostis non uno maturuisse die cum iam pridem in visceribus civitatum lateret. Christi enim in omnes gentes imperium negari coeptum ; negatum, quod ex ipso Christi iure exsistit, ius Ecclesiae docendi humanum genus, ferendi leges, regundi populos, ad aeternam utique beatitatem perducendos. Tum vero paulatim Christi religio aequari cum falsis in eodemque genere, prorsus indecore, poni ; deinceps civili potestati subiici arbitrioque principum ac magistratuum fere permitti ; ulterius ii progredi, qui naturalem quamdam religionem, naturalem quendam animi motum pro divina religione substitui oportere cogitarent. Nec civitates defuere, quae censerent, posse se Deo carere et religionem suam in impietate neglegentiaque Dei esse positam. Acerbissimos sane, quos eiusmodi a Christo et singulorum civium et civitatum defectio tulit tam frequenter tamque diu, fructus in Litteris Encyclicis *Ubi arcano* conquesti equidem sumus iterumque hodie conquerimur : scilicet sata ubique discordiarum semina easque invidiae flammas simultatesque inter populos conflatas, quae tantam adhuc reconciliandae paci moram inferunt ; cupiditatum intemperantiam, quae haud raro specie publici boni caritatisque patriae obteguntur, atque inde profecta, cum civium discidia, tum caecum illum et immodicum sui amorem, qui cum nihil aliud, nisi privata commoda et emolumenta, spectet, hisce prorsus omnia metitur ; eversam funditus officiorum oblivione ac neglegentia domesticam pacem ; familiae communionem stabilitatemque labefactatam ; concussam denique atque in interitum actam hominum societatem. Quae futurum ut ad amantissimum Salvatorem redire auspicato properet, agenda posthac annua Christi Regis celebritas spem Nobis optimam commovet. Catholicorum utique foret, hunc actione operaque sua maturare ac celerare reditum ; verum ex iis bene multi nec eum videntur in convictu, ut aiunt, sociali obtinere locum nec ea valere auctoritate, quibus carere eos dedecet qui facem praeferunt veritatis. Id fortasse incommodi bonorum est lentitudini vel

timiditati tribuendum, qui ab repugnando se abstinent vel mollius obsistunt ; unde adversarios Ecclesiae necesse est maiorem capere temeritatem atque audaciam. At si quidem fideles vulgo intellegant, sibi sub signis Christi Regis et fortiter et perpetuo militandum esse, iam, concepto apostolatus igne, abalienatos rudesve animos Domino suo reconciliare studeant eiusque iura tueri incolumia nitantur ».

Convenances actuelles de son institution. Elle marquera le terme et sera le couronnement des développements donnés depuis trente ans au culte du Christ-Roi, par les ouvrages savants de théologiens, la pratique de la consécration des familles au Sacré-Cœur, et les efforts des Congrès Eucharistiques Les dispositions excellentes des âmes chrétiennes au sortir du Jubilé offrent enfin une occasion favorable entre toutes, d'instituer cette nouvelle fête.

Décret d'institution. — « Itaque, auctoritate Nostra apostolica, festum D. N. Iesu Christi Regis instituimus, quotannis, postremo mensis Octobris dominico die, qui scilicet Omnium Sanctorum celebritatem proxime antecedit, ubique terrarum agendum. Item praecipimus, ut eo ipso die generis humani Sacratissimo Cordi Iesu dedicatio quotannis renovetur, quam s. m. decessor Noster Pius X singulis annis iterari iusserat; hoc tamen anno dumtaxat, eam die tricesimo primo huius mensis peragi volumus, quo die Nosmet pontificali ritu in honorem Christi Regis sacris operabimur et coram Nobis eandem fieri consecrationem iubebimus. Neque Annum Sanctum posse Nos melius aptiusque concludere videmur, nec Christo *Regi saeculorum immortali* ampliorem exhibere grati animi Nostri significationem — in quo gratas quoque totius catholici orbis voluntates interpretamur — ob beneficia tempore hoc sacro in Nos, in Ecclesiam universumque catholicum nomen collata.

Neque est cur vos, Venerabiles Fratres, diu multumque doceamus, qua de causa festum Christi Regis ab reliquis illis distinctum agi decreverimus, in quibus quaedam inesset regiae ipsius dignitatis et significatio et celebratio. Unum enim animadvertere sufficit, quod, quamquam in omnibus Domini nostri festis materiale obiectum, ut aiunt, Christus est, obiectum tamen formale a regia Christi potestate ac nomine omnino secernitur. In diem vero dominicum idcirco indiximus, ut divino Regi non modo clerus litando ac psallendo officia praestaret sua, sed etiam populus, ab usitatis occupationibus vacuus, in spiritu sanctae laetitiae, obedientiae servitutisque suae praeclarum Christo testimonium daret. Visus autem est ad celebrationem longe aptior, quam reliqui, postremus mensis Octobris dominicus dies, quo fere cursus anni liturgici clauditur; ita enim fit, ut vitae Iesu Christi

mysteria ante per annum commemorata sacris Christi Regis sollemnibus veluti absolvantur et cumulentur, et, ante quam Omnium Sanctorum gloriam celebremus, Illius praedicetur efferaturque gloria, qui in omnibus Sanctis et electis triumphat. Itaque hoc vestrum, Venerabiles Fratres, esto munus, vestrae hae partes sunto, ut annuae celebritati praemittendas curetis, statis diebus, ad populum e singulis paroeciis contiones, quibus is de rei natura, significatione et momento accurate monitus atque eruditus, sic vitam instituat ac componat, ut iis digna sit, qui divini Regis imperio fideliter studiosque obsequuntur ».

Fruits espérés. — *Les droits de l'Église et des ordres religieux mieux compris, la culte public et officiel restauré, un grand élan imprimé à la piété :*

« Hisce profecto honoribus dominico principatui deferendis in memoriam hominum redigi necesse est, Ecclesiam, utpote quae a Christo perfecta societas constituta sit, nativo sane iure, quod abdicare nequit, plenam libertatem immunitatemque a civili potestate exposcere, eandemque, in obeundo munere sibi commisso divinitus docendi, regundi et ad aeternam perducendi beatitatem eos universos qui e regno Christi sunt, ex alieno arbitrio pendere non posse. Immo haud dissimilem debet praeterea respublica libertatem iis praestare religiosorum utriusque sexus Ordinibus ac Sodalitatibus, qui, cum adiutores Ecclesiae Pastoribus adsint validissimi, tum in regno Christi provehendo stabiliendove quam maxime elaborant, sive triplicem mundi concupiscentiam sacrorum religione votorum oppugnantes, sive ipsa perfectioris vitae professione efficientes, ut sanctitas illa, quam divinus Conditor insignitam Ecclesiae notam esse iussit, perpetuo auctoque in dies splendore ante oculos omnium emicet et colluceat.

Civitates autem ipsa diei festi celebratio, annuo renovata orbe, monebit, officio Christum publice colendi eique parendi, ut privatos, sic magistratus gubernatoresque teneri ; hos vero revocabit ad extremi illius iudicii cogitationem, in quo Christus non modo de publica re electus, sed etiam per contemptum neglectus ignoratusve, acerrime tantas ulciscetur iniurias, cum regia eius dignitas id postulet, ut respublica universa ad divina mandata et christiana principia componatur cum in legibus ferendis, tum in iure dicendo, tum etiam in adulescentium animis ad sanam doctrinam integritatemque morum conformandis.

At praeterea mirum quantum haurire vis atque virtutis ex harum commentatione rerum christifidelibus licebit, ut animos suos ad germanum christianae vitae institutum effingant. Nam si Christo Domino data est omnis potestas in caelo et in terra ; si mortales, pretiosissimo eius sanguine empti, novo quodam iure ipsius dicioni subiiciuntur ; si denique potestas eiusmodi humanam naturam complectitur totam,

clare intellegitur, nullam in nobis facultatem inesse, quae e tanto imperio eximatur. Regnare igitur illum oportet in hominis mente, cuius est, perfecta sui demissione, revelatis veritatibus et Christi doctrinis firmiter constanterque assentiri ; regnare in voluntate, cuius est divinis legibus praeceptisque obsequi ; regnare in animo, cuius est, naturalibus appetitionibus posthabitis, Deum super omnia diligere eique uni adhaerere ; regnare in corpore eiusque membris, quae tamquam instrumenta vel, ut Apostoli Pauli verbis utamur (1), tamquam *arma iustitiae Deo*, interiori animarum sanctitati servire debent. Quae quidem omnia si christifidelibus penitus inspicienda ac consideranda proponantur, multo iidem facilius ad perfectissima quaeque traducentur ».

Commission d'interprétation du Code

Réponses du 10 nov. 1925 (2)

I. — De temporis supputatione

« D. — *An ubique terrarum, in casibus canone 33, § 1 expressis, tempus vulgo* ZONARIUM *sequi quis possit.* »

« R. — *Affirmative, dummodo hoc tempus sit legale.* »

Le *tempus zonarium* mis en question ici ne peut être que le temps calculé par *fuseaux* horaires, avec le méridien de Greenwich pris comme point de départ. Mais il faut remarquer que des pays ayant sensiblement la même longitude n'ont pas adopté la même heure. Ainsi, tandis que l'heure de Greenwich est légale dans toute la Belgique, elle ne l'est point en Hollande (3), où l'on se règle sur le méridien d'Amsterdam. On voulait donc savoir s'il était loisible de se régler pour la célébration de la messe, la récitation du bréviaire, etc. (cf. c. 33, § 1) *partout* sur l'heure du fuseau horaire dans lequel on se trouve. P. ex. peut-on se régler à La Haye comme à Anvers sur l'heure de Greenwich, pour l'accomplissement des différents actes mentionnés au c. 33, § 1, puisque ces deux villes sont dans le même fuseau horaire ? — Il faut répondre par une distinction : *oui,* si cette heure est *officielle ; non,* dans le cas contraire.

(1) *Rom.*, VI, 13.

(2) *A. A. S.*, XVII, 1925, pp. 582. 583.

(3) Sauf pour le service radio-télégraphique et celui de la navigation aérienne.

En effet l'heure du fuseau, sauf sur le méridien qui le détermine, est une heure purement conventionnelle ; elle ne représente pas le temps *local,* ni vrai, ni moyen. Dès lors, le c. 33. § 1 ne l'autorise que si elle est heure *officielle* (*tempus legale*), soit régionale soit extraordinaire (1).

II. — **De praecedentia inter Episcopos suffraganeos**

« D. — *Utrum vi canonis 106,3° praecedentia inter Episcopos suffraganeos in Concilio provinciali aliisque coetibus provincialibus definienda sit a die praeconizationis seu electionis ad episcopatum an a die promotionis ad Ecclesiam suffraganeam.* »

« R. — *Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.* »

Le c. 106,3° statue : « *Inter diversas personas ecclesiasticas quarum nulla habeat in alias auctoritatem :... si... ad eundem gradum pertineant eundemque ordinem habeant, praecedit qui prius est promotus ad gradum ;...* »

C'est le cas des évêques suffragants ; ils ont *eundem gradum,* le même rang dans la hiérarchie de juridiction, la même dignité ecclésiastique, et *eundem ordinem,* la même place dans la hiérarchie d'ordre.

Avant d'être promu à son évêché suffragant actuel, l'évêque peut avoir été l'Ordinaire diocésain d'un autre évêché ou simplement évêque titulaire ou n'avoir pas encore eu la dignité épiscopale. Dans les trois cas, il a reçu le *degré* au jour où il a été *préconisé,* c'est-à-dire le jour où son élévation à l'épiscopat à été décrétée en consistoire *(praeconizatio),* ou bien le jour où le choix, l'élection a été décrétée d'abord par une bulle ou un bref pontifical. Dans ce dernier cas la promotion à l'épiscopat précède sa proclamation (simple publication) en consistoire. Cf. Wernz-Vidal, *Ius can.,* II, n. 597. De Meester, *Compendium,* II, n. 671.

III. — **De collatione beneficiorum**

« D. — *Utrum in collatione beneficiorum et canonicatuum in ecclesiis collegialibus Capitulum, ad normam canonis 403 audiendum, sit cathedrale an collegiale.* »

« R. — *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.* »

Le doute a peut-être pour origine la place des mots « *audito Capitulo* » dans le c. 403. Mis au singulier, sans distinction et placé au début du canon qui parle ensuite des cathédrales et des collégiales, il aurait pu

(1) D'après une réponse donnée par le *S. O.*, en 1897 pour la Hollande, il suffirait que l'heure soit officielle ou légale pour l'un ou l'autre département ministériel. — *N. K. St.*, 1926, p. 1.

désigner le chapitre dont l'office naturel est d'être le *conseiller* de l'évêque.

La réponse de la Commission nous montre que c'est le chapitre *intéressé* à la nouvelle nomination, qui doit être entendu. C'est fort naturel pour ce motif et parce que ce chapitre s'informera sans doute avec d'autant plus de soin des titres du nouveau candidat.

IV. — De praecedentia Vicarii foranei

« D. — *An Vicarius foraneus, qui sit simul canonicus Capituli collegialis in suo districtu, vi canonis 450, § 2 praecedat ceteris canonicis in choro et actibus capitularibus.* »

« R. — *Negative.* »

En termes très, trop généraux, le c. 450, § 2 dit « [*Vicarius foraneus*] *Praecedit omnibus parochis aliisque sacerdotibus sui districtus.* » Mais à cause même de cette généralité, il ne prévaut pas contre la règle spéciale de préséance établie pour les chapitres au c. 408, § 2. Le doyen-chanoine siège au chapitre comme chanoine, non comme doyen ; il y occupe donc le rang que lui assigne sa dignité ou son titre ou son ordre ou la date de sa prise de possession.

V. — De sacris processionibus

« D. — *An, secundum canonem 462, 7° et responsum diei 12 novembris 1922, ius parochi publicam processionem extra ecclesiam ducendi extendatur etiam ad processiones Religiosorum, licet exemptorum, extra eorum ecclesias et claustra.* »

« R. — *Affirmative, firmo tamen praescripto canonum 1291, § 2 et 1293.* »

On appelle procession publique un cortège religieux organisé sur la voie publique en l'honneur de Dieu ou de ses saints et auquel prend part le clergé de diverses églises (1). La procession de la Fête-Dieu, les processions des Rogations, les processions ordonnées pour écarter une calamité publique, etc. sont des processions publiques. L'Ordinaire peut forcer, dans certaines limites, le clergé de différentes églises et les religieux, même exempts, à y assister (2).

Mais le mot *publica processio* n'est pas pris dans ce sens rigoureux au c. 462, 7° ; l'expression désigne le cortège religieux organisé comme un exercice du culte en dehors des églises particulières, sur la voie publique.

---

(1) Cf. De Herdt, *Sacrae liturgiae praxis*, III, n. 313.

(2) Cf. Pallottini, *Collectio S. C. C.*, v° *Processiones.*

Le c. 462, 7° réserve au curé le droit de conduire toute procession publique se déroulant sur le territoire de sa paroisse, c'est-à-dire de la faire précéder de la croix de son église et d'en déterminer l'itinéraire. Tout cela, sauf privilège particulier. Dans sa réponse du 12 novembre 1922 (1), la Commission d'interprétation avait déclaré que ce droit du curé s'étendait aux processions organisées par le clergé d'une église filiale ou de toute autre église ayant son recteur particulier. L'étendue des droits du curé est encore expliquée par la réponse ci-dessus ; c'est à lui qu'est réservé le droit de conduire les processions organisées en dehors de leurs couvents par les religieux, même exempts.

Les différentes réponses rappellent cependant les prescriptions d'autres canons : 482, 1291, § 2 ; 1293.

Le recteur d'une église ne peut organiser une procession publique qui nuirait au service paroissial ; mais en cas de doute, le dernier mot n'est pas au curé, mais à l'Ordinaire (c. 482). Pendant l'octave de la Fête-Dieu, toutes les églises ont le droit de faire une procession publique en dehors de leur *area ;* ni le curé, ni l'Ordinaire ne peuvent le leur interdire, mais ce dernier, quand il y a plusieurs églises, détermine le jour, les heures et le parcours de chaque procession (c. 1291, § 2). En dehors de ce cas, il faut aux religieux, même exempts, l'autorisation de l'Ordinaire du lieu pour organiser une procession en dehors de leurs églises et cloîtres (c. 1293).

Notons pourtant que si l'espace fait défaut à l'intérieur du couvent, les Ordinaires ne peuvent interdire aux réguliers de faire sortir la procession, à condition qu'elle ne s'éloigne pas des murs de l'église, dont elle pourra ainsi faire le tour, si la disposition des lieux s'y prête. Et dans ce cas, le curé n'a pas le droit de conduire la procession, qui n'est pas censée circuler sur son territoire, mais uniquement sur celui du couvent (2).

VI. — **De admissione Orientalium ad noviciatum**

« D. — *An in Religionibus latini ritus sine venia, de qua canon 542, 2°, licite admitti possint ad noviciatum Orientales,*

(1) « *Utrum verba canonis 462, n. 7 :* PUBLICAM PROCESSIONEM EXTRA ECCLESIAM DUCERE *intelligenda sint tantum de processione, quae initium ducit ab ecclesia paroeciali ; an etiam de iis quae faciunt initium ab aliis ecclesiis intra ambitum territorii paroeciae sitis, idque etiam si hae ecclesiae non sint filiales et proprium Rectorem habeant.*

Resp. *Negative ad 1am partem, affirmative ad 2am firmo tamen praescripto canonum 482, 1291,* § 2. (A. A. S., XIV, 1922, p. 661).

(2) On peut voir les réponses de la *S. C. C.* et les solutions de cas d'espèce dans PALLOTTINI, au mot *Processiones*, n. 76, ss.

qui, proprio retento ritu, praeparantur ad constituendas domus et provincias religiosas ritus orientalis. »

« R. — *Affirmative.* »

Nous avons ici une interprétation restrictive du c. 542,2°. Dans son dernier alinéa, il défend de recevoir des orientaux dans les instituts de rite latin sans l'autorisation écrite de la S. Congrégation pour l'Église Orientale. En un temps où l'on s'efforce de ramener les églises orientales dissidentes à l'unité, personne ne s'étonnera des facilités accordées par cette réponse à la réception de certains candidats orientaux. Évidemment la prohibition du c. 542,2° a pour but d'éviter les inconvénients d'ordre moral et religieux que présentent soit le passage d'un rite à l'autre, soit la cohabitation et la formation simultanée de novices et de religieux de rites différents.

Mais l'admission de candidats qui garderont certainement leur rite et seront formés en vue de l'érection de couvents ou de provinces de ce rite offre de sérieux avantages pour l'intelligence mutuelle et le rapprochement des fidèles de différents rites et même des dissidents avec nous. On comprend dès lors la mitigation de la prescription du c. 542, 2°.

Promulguée dans le fascicule des *Acta* du 1 décembre 1925, cette interprétation restrictive n'entrera en vigueur que le 1 mars 1926 (cf. cc. 9 et 17).

VII. — **De reservatione casuum**

« D. — 1° *Utrum* QUAEVIS RESERVATIO, *de qua can. 900, sit tantum ratione peccati an etiam censurae.* »

« 2° *Utrum canon 900 agat de reservatione casuum ab Ordinariis tantum an etiam a Sancta Sede statuta.*

« R. — *Ad 1^um^ affirmative ad primam partem, negative ad secundam.*

« *Ad 2^um^ negative ad primam partem, affirmative ad secundam.* »

La réponse ad 1^um^ n'étonnera personne. Le c. 900 doit s'interpréter d'après le titre du chapitre : *De reservatione peccatorum,* d'autant plus que l'absolution des censures réservées est longuement réglée au livre V. Elle confirme, semble-t-il, l'opinion d'après laquelle il faut traiter d'une manière spéciale la réserve directe des péchés et la réserve indirecte. Nous appelons réserve indirecte celle qui résulte d'une censure réservée, empêchant la réception licite du sacrement de péni-

tence. L'absolution des péchés réservés *ratione censurae* doit se faire d'après les principes établis dans les cc. 2252 — 2254 (1).

Le c. 900 disant explicitement : *Quaevis reservatio,* il n'y a aucun motif de restreindre ces mots aux réserves établies par l'Ordinaire et de n'y point comprendre l'unique péché réservé *ratione sui* au S.-Siège, c'est-à-dire l'accusation calomnieuse de sollicitation faite aux juges ecclésiastiques (c. 894).

VIII. — **De forma celebrationis matrimonii**

« — D. *Utrum secundum canonem 1098, ad valide et licite matrimonium coram solis testibus contrahendum sufficiat factum absentiae parochi, an requiratur etiam moralis certitudo, ex notorio vel ex inquisitione, parochum per mensem neque haberi neque adiri posse sine gravi incommodo.* »

« R. — *Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.* »

La réponse, sans rien changer à la prescription du c. 1098, accentue pourtant le caractère de certitude avec laquelle il faut prévoir l'impossibilité d'avoir sur place ou d'aller trouver le curé. Tandis que le texte du Code s'exprimait ainsi : « *dummodo prudenter praevideatur eam rerum condicionem esse per mensem duraturam* », la réponse affirme que « *requiritur* MORALIS CERTITUDO EX NOTORIO VEL EX INQUISITIONE *parochum per mensem...* etc. »

La notoriété ici résultera p. ex. de la distance à laquelle, au su de plusieurs personnes, le curé se trouve ; de son affirmation, surtout écrite qu'il ne rentrera pas avant un mois ; de sa maladie grave jointe aux conditions difficiles d'un voyage de retour, etc. S'il n'y a pas notoriété, c'est-à-dire si l'impossibilité n'est pas connue publiquement et d'une manière certaine, il faudra prendre à ce sujet des informations sûres.

Peut-être la sévérité précise de la réponse est-elle motivée par le laxisme de la question posée. Car il suffit de lire le texte du c. 1098 pour savoir que le *fait* de l'absence du curé ne suffit pas pour qu'on puisse célébrer le mariage devant les seuls témoins.

IX. — **De missa in matrimoniis mixtis**

« D. — *An canone 1102, § 2 in matrimoniis mixtis, praeter missam pro sponsis, prohibeatur etiam alia missa, licet privata.* »

---

(1) Cf. *Epitome l. c.*, III², n. 441. — *Vie diocésaine* de Malines, 1924, pp. 555,561. — *Revue ecc. de Liége,* t. XII. KISELSTEIN, *Les péchés réservés.*

« R. — *Affirmative, si haec missa ex rerum adiunctis haberi possit uti complementum caeremoniae matrimonialis.* »

Il suffirait de relire les Instructions données par le Saint-Siège sur la célébration des mariages mixtes pour deviner et maintenant comprendre la réponse ici donnée (1). Jusqu'à 1908, le Saint-Office voulait que dans ces cas l'assistance du prêtre fut purement passive. La simple bénédiction des anneaux ou les autres rites qui peuvent se faire en dehors de la messe ne sont concédés que pour des raisons très graves, dont les Ordinaires sont laissés juges *onerata conscientia*. Accorder une messe ordinaire, même sans la bénédiction nuptiale de la messe *pro sponsis*, serait dépasser, et de loin, toutes les concessions que le Saint-Siège veut faire à des personnes dont elle n'autorise le mariage que forcée et à regret.

Mais si les circonstances écartent jusqu'à l'apparence d'une messe nuptiale, il n'y aura rien de contraire au c. 1102, § 2. Ce serait le cas d'une messe célébrée la veille ou même le jour du mariage à l'intention de la partie catholique et à laquelle celle-ci viendrait communier. Encore faudra-t-il être prudent. Un jour les parents de la partie catholique demandèrent au curé de vouloir célébrer la messe le jour du mariage à leur intention. La chose fut accordée. Mais le curé apprit à temps que les parents avaient l'intention de venir assister à cette messe avec les futurs époux et les témoins, de sorte que, devant l'opinion, cette messe fût considérée comme une messe nuptiale.

X. — De sepultura ecclesiastica

« D. — *An vi canonis 1240, § 1, 5° ecclesiastica sepultura priventur qui mandaverint suum corpus cremationi tradi et in hac voluntate permanserint usque ad mortem, etiam si crematio ad normam canonis 1203, § 2 non sequatur.* »

« R. — *Affirmative.* »

Le doute est peut-être venu de l'assimilation aux délits de la disposition prise par le défunt : l'ordre n'étant pas exécuté, le délit était-il achevé ? Mais à supposer qu'il faille appliquer ici les principes du livre V *de delictis et poenis*, la seule tentative constitue un délit, puisqu'elle est manifestement visée par les termes du can. 1240, § 1 : « *Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint paenitentiae signa...* 5° *Qui mandaverint suum corpus cremationi tradi.* » (Cf. can. 2212, § 4 ; 2213, § 2).

J. CREUSEN, S. I.

(1) Cf. *S. C. de P. F.*, Litt. encycl., 11 mart. 1868. — *Secret. Status*, Instr. 15 nov. 1858.

Bibliographie

Dr J. Lechner. **Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla,** *(Münchner Studien zur historischen Theologie),* Kösel-Pustet ; 1925, (24 × 16 cm.), 425 p.

M. L. est un disciple de Mgr Grabmann ; le patronage d'un tel maître est déjà une recommandation. Le livre par lui-même mérite notre attention. Le choix du sujet est heureux : car, c'est la théologie sacramentaire du docteur franciscain qui a surtout fait sa gloire. Ne disait-on pas que le meilleur commentaire du IVe livre des Sentences était celui de Richard ?

Une introduction d'une trentaine de pages nous renseigne sur la vie et les œuvres de Middleton. Ces pages résumment ce qu'on avait publié jusque là sur le sujet. L'auteur, très au courant de la littérature, ne mentionne cependant pas la table des matières détaillée des *Quaestiones disputatae,* parue en 1916 dans *Les Recherches de Science religieuse.* Il ne semble pas avoir fait pour son compte une étude critique des sources de la vie de Richard. Ainsi il assigne la date de 1284 pour les Commentaires sur les Sentences, date généralement admise, mais qui est certainement erronée ; le quatrième livre, à tout le moins, n'a pas vu le jour avant 1294.

La doctrine sacramentaire est exposée avec le plus grand soin et un grand détail. Cette étude se divise en deux parties fort inégales, ce qui nuit un peu à l'esthétique du livre : 1° la théorie générale des sacrements (p. 38-94) et 2° les sacrements en particulier (95-410). L'auteur qui fait preuve d'une érudition très étendue, confronte chacune des thèses de Richard avec celles de ses prédécesseurs, de ses contemporains et de Duns Scot. Il a toutefois négligé Gilles de Rome dont la théorie eucharistique a cependant préoccupé Middleton. Ce souci de situer la doctrine de notre docteur dans le courant dogmatique du XIIIe siècle est un des principaux mérites de ce livre et en fait la grande utilité.

Nous ne pouvons songer dans ce compte rendu à suivre M. L. dans son développement. Contentons-nous de dire qu'il a bien saisi une des caractéristiques de la doctrine sacramentaire de Richard : « l'accent mis sur la volonté divine, facteur principal de l'organisme sacramentel » (p. 410) ; ou, selon une formule meilleure : « l'accent mis sur la causalité divine » (p. 414). Richard, en effet, rejette toute causalité instrumentale proprement dite par rapport à la grâce ; selon l'opinion qu'il adopte comme plus probable, à l'occasion du sacrement, la vertu divine qui l'accompagne, par suite de l'institution divine, produit la

grâce. Voilà pourquoi Richard considère comme la forme proprement dite du sacrement son « *ordinatio ad sanctificandum* » (p. 65-410). M. L. a parfaitement raison, mais j'ajouterais que cette conception du composé sacramentel ne découle pas seulement de sa théorie sur l'efficacité des sacrements, mais encore d'une subtile analyse de l'idée de signe.

Le livre du Dr L. ne sera pas seulement bien reçu par les historiens de la théologie mais il rendra de très grands services à tous les professeurs de théologie.

E. Hocedez, s. i.

St Thomas Aquinas, papers from de Summer School of Catholic Studies held at Cambridge, 1924, edited by R. C. Lattey, s. j., Cambridge, Heffer, 1925, 18 × 11 cm., ix-311 p. Prix : 7/6.

Les leçons de la *Summer School* de Cambridge furent consacrées en 1924 à l'étude de S. Thomas. Dans la première, Mgr Laurent Janssens, O. S. B., après avoir expliqué l'origine et les grandes lignes de la Somme Théologique et montré son excellence, ajoute quelques avis précieux sur la manière d'en aborder l'étude : nécessité de bien connaître la terminologie employée, nécessité aussi de ne pas perdre de vue que l'œuvre de S. Thomas, malgré sa haute valeur, est une œuvre humaine, sujette à la commune infirmité de tout ce qui est humain : elle peut donc être perfectionnée et complétée ; nécessité enfin de ne pas séparer l'étude de S. Thomas, de celle des autres grands scolastiques, Anselme, Bonaventure, comme le recommandait Léon XIII. La seconde leçon nous donne des détails intéressants sur un manuscrit autographe conservé à la Vaticane. Viennent ensuite une étude sur S. Thomas et Aristote, sur S. Thomas et la pensée moderne, puis deux remarquables leçons de R. Cronin sur la philosophie morale et sociale de S. Thomas. Signalons aussi la leçon du R. Sharpe sur S. Thomas écrivain ascétique et celle du Very Rev. B. Jarrett, O. P. sur S. Thomas et l'union de la Chrétienté. Le volume se termine par deux études d'ordre littéraire : Dante, poète de S. Thomas et S. Thomas poète liturgique. Bref, l'œuvre du grand docteur a été étudiée à des points de vue très intéressants et dont quelques-uns sont vraiment nouveaux.

E. Brisbois, s. j.

A. Inauen, s. j. **Philosophie und Grenzwissenschaften.** — Schriftenreihe, herausgegeben vom Innsbrucker Institut für scholastische philosophie. I Band, 5 Hefts *Kantische und Scholastische einschätzung der natürlichen Gotteserkenntniss*. Innsbruck, Felizian Rauch, 1925, 23 × 15 cm., 92 p.

Dans ce travail, le P. Inauen compare entre elles la philosophie de Kant et la scolastique à un point de vue spécial mais d'une importance

primordiale, celui du prix qu'ils attachent à notre connaissance *naturelle* de Dieu. Travail, disons le bien vite, d'une tenue scientifique irréprochable, basée sur l'étude objective, serrée même des textes, et dont l'inspiration est irénique plutôt que polémique ; ce triple caractère laisse soupçonner déjà le haut intérêt de cette « taxation » de deux philosophies.

Kant, observe le P. Inauen, à été souvent compris « de travers » ; on se figurait qu'il combattait le *rationalisme tempéré* de la scolastique alors que son marteau critique pulvérisait les arguments *a priori* de la psychologie et de la théodicée édifiées sur le *rationalisme Cartésiano-Leibnitzien*. Pour étudier, comme il convient, le philosophe de Königsberg, il faut rester fidèle à la méthode de controverse scolastique et joindre au « nego » le « concedo ». Vis-à-vis de Kant, les polémiques n'ont usé que du premier ; les iréniques au contraire se sont montrés enclins à n'user que du second. Parmi ceux-ci, et au premier rang par la profondeur de ses écrits sur Kant, le P. Inauen désigne, et nommément, notre distingué collaborateur, le P. Joseph Maréchal. Il n'aurait pas toujours évité l'écueil de l'irénisme : découvrir chez l'adversaire trop de choses justes. Ici, l'auteur se montre lui-même infidèle à la méthode scolastique. Quand il écrit : *Maréchal ist dieser Klippe wohl mehr als einmal erlegen* (p. 3) on lui répliquera : *exspecto probationem* car cette assertion n'est pas même accompagnée d'un essai de preuve.

Mais poursuivons notre analyse. Kant, selon l'auteur, aurait vu clairement le néant de la prétention du rationalisme de son époque : fournir une *démonstration mathématiquement évidente* de l'existence de Dieu. L'auteur de la « Critique », sans jamais formuler expressément la thèse scolastique de la « *certitude libre* », par les tendances mêmes de sa critique des preuves de Dieu, se serait en réalité rapproché de ce point de vue. Cette hypothèse, le travail vise à en faire une certitude, après s'en être servi d'abord comme d'un simple principe euristique. Sur ce point, à notre humble avis, le P. Inauen ne réussit pas à porter la conviction dans l'esprit de son lecteur. La « *certitude libre* », ce serait encore le succès de l'intellect *spéculatif ;* or, dans la sphère du *théorique* il n'y a pas, selon Kant, certitude de Dieu ; il peut y avoir *foi* de Dieu, non *science* de Dieu.

L'auteur nous paraît plus heureux et plus vigoureux dans la preuve au cours de la seconde partie de son travail. Il y montre d'une manière vraiment lumineuse comment le « *subjectivisme* » et l'*analogisation* progressive des concepts conduisit Kant à *sa* notion de l'analogie, plus thomiste que suarézienne. Elle n'est pas *une similitude imparfaite de deux choses mais la similitude parfaite de deux rapports entre choses totalement dissemblables*. Cette notion l'obligeait à renoncer, non seulement à toute connaissance *propre* de Dieu mais peut-être même à une connaissance *quelconque* de Dieu. Le P. Inauen montre aisément comment la distinction rigoureusement maintenue entre le *phénomène* et la *chose en soi*, ainsi

que la notion de la causalité, pure *analogie de l'expérience* rend futiles et contradictoires les rapports au moyen desquels Kant a exprimé notre connaissance analogique de Dieu. Le Kantisme peut-il, *sans contredire à sa gnoséologie,* atteindre à un concept de « Dieu en soi » ? Il semble au P. Inauen qu'il est très malaisé pour Kant, à cause du caractère empirique des catégories, de se poser seulement la question de l'*existence* de « Dieu en soi ».

Le résultat non-contestable de cette belle étude est qu'on aurait tort d'attacher à la critique Kantienne des preuves de Dieu une importance qu'elle était loin d'avoir dans l'esprit de son auteur. Celui-ci n'est bien compris qu'à la lumière de ses antécédents historiques. Le « *alles Zermalmende* » n'a jamais existé que dans l'imagination emballée de quelques admirateurs du maître. Celui-ci visait non les preuves de Dieu mais les preuves *Wolffiennes* de Dieu.

Restent néanmoins chez Kant, comme éléments irréductiblement en conflit avec la scolastique, son *volontarisme* en matière de foi doctrinale et pratique, son *scepticisme* touchant la valeur du principe de finalité et l'objectivité des lois de notre pensée, discursive surtout ... on le voit, malgré tout, c'est un monde encore qui nous sépare.

Pareillement, l'agnosticisme de Kant, pour ce qui est du *concept* de Dieu, ne serait pas aussi radical qu'on le prétend ; il aurait même admis la connaissance par analogie de proportionnalité des Thomistes. Tout en niant contre le rationalisme Cartésien la connaissance *immédiate* des *essences* sensibles et de l'*essence* incréée, il aurait tantôt nié, tantôt concédé la connaissance *médiate*, au moyen du concept, de la « chose en soi » singulière et concrète. Pour Kant, comme pour la scolastique, le concept ne serait en rapport *immédiat* qu'avec l'image (phantasma).

Reproduisons à la lettre la conclusion finale d'un travail qui nous paraît jeter un jour nouveau sur la fameuse critique Kantienne des preuves de Dieu : « Dans le premier cas (celui de la connaissance *médiate* par concept), les formules Kantiennes de l'analogie du concept de Dieu sont exemptes de contradiction ; dans le second, elles se transforment en comparaisons de rapports *à quatre inconnues*. Dans ce cas aussi, il ne saurait plus être question « d'une détermination suffisante d'un concept de Dieu » ; son rôle se borne à être la quatrième inconnue des dits rapports ».

Cette analyse suffira à montrer tout l'intérêt d'une étude qui fait le plus grand honneur à la pénétration philosophique de son auteur et à la collection « Philosophie und Grenzwissenschaften » inaugurée récemment par les PP. Jésuites de l'Université d'Innsbruck.

François Jansen, s. j.

Charles Parra, s. j. **L'Évangile du Sacré Cœur. II. Tibériade.** Neuf méditations sur des passages de l'évan-

gile. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1925, 15 × 9 cm., 141 p. Prix : 2.50 fr.

Tibériade n'est ici qu'un titre évocateur. A tout lecteur de l'évangile rappelant « un des lieux du monde ou le Cœur de Jésus s'est ouvert » il permet par là même à l'auteur de localiser autour d'un centre géographique prestigieux neuf méditations sur autant de paroles du Sauveur. Au bord « d'une mer d'argent, chantante comme une harpe et que ceint une couronne de lauriers-roses », le lecteur ne se lasse pas de suivre le P. Parra détaillant pieusement « l'évangile du Sacré-Cœur ». Tibériade, à mon humble avis, l'emporte sur Béthanie. Il a quelque chose de plus pénétrant et de plus fort. On a beau s'en défendre, on est touché, par endroits, aux meilleures parties du cœur. Artiste, psychologue, apôtre plein d'indulgence aux faiblesses humaines, le P. Parra, volontairement sans doute, maintient sa pensée sur des confins où elle se pénètre de sensibilité et se colore des mille nuances de l'émotion ; elle n'en est que plus accessible à cette « foule » que Jésus aimait. C'est pour elle que ce petit livre a été pensé et écrit avec des mots intentionnellement simples mais dont l'arrangement laisse transparaître un art contenu. Lisez ceci p. ex. « Il y a un feu qui éclaire. Le feu de la lampe, qui, dans l'intimité de la chambre ou de la maison bien close aux vents d'hiver, verse sur les objets et les visages familiers sa lumière amie. » Et ceci : « Il y a des hommes qui sont pareils à des foyers. Leur mission est de réchauffer les âmes. Ils paraissent, et tout de suite, ils sont entourés... »

Il y a des écrivains qui réchauffent l'âme de leurs lecteurs ; l'auteur de « Tibériade » s'est classé parmi ceux-là. François Jansen, s. j.

P. Pourrat. **La Spiritualité chrétienne**. III. Les Temps modernes. Première partie : *De la Renaissance au Jansénisme*. Paris, Lecoffre, 1925, 18 × 11 cm., x-607 p. Prix : 16 francs.

A l'aurore des temps modernes, la spiritualité chrétienne se caractérise par une forte organisation générale. Cela résulte, aux yeux de M. Pourrat, d'une réaction naturelle de la piété contre les influences dissolvantes de l'humanisme païen : l'âme chrétienne et surtout l'âme monastique voient s'écrouler les remparts extérieurs qu'étaient pour elles, naguère, le respect de l'autorité ecclésiastique et la garde sévère de la règle ; seule une discipline intime rigoureuse, méthodique, presque savante les prémunira désormais contre un paganisme envahissant. Pareille thèse semblerait un peu simpliste si l'auteur ne montrait, en la développant, que déjà la spiritualité médiévale s'orientait par elle-même vers une réglementation de la piété et surtout vers l'oraison méthodique. Ennemi de l'ascétique chrétienne par son naturalisme intempérant, l'humanisme eut au moins l'heureux effet d'insinuer

une manière d'optimisme modéré chez les spirituels orthodoxes ; et l'on vit se constituer un « humanisme dévot » dont S. François de Sales deviendra plus tard le plus complet et le plus aimable représentant. Enfin, le même humanisme païen explique partiellement le quiétisme de Luther et l'illuminisme de l'inspiration privée.

Après ces « procès de tendances », l'auteur nous introduit dans les riches et grandes écoles modernes. Il a jugé plus conforme à l'histoire de grouper ouvrages et maîtres d'après leur nation : l'effort des peuples à se grouper selon leur génie, leur langue et leur religion, s'affirme surtout à partir de la Renaissance et commence à différencier sensiblement toutes les manifestations de leur vie. En spiritualité, vont donc se spécifier les écoles espagnole, italienne, française, bérullienne : seule l'école salésienne est rebelle à ce principe de classement. On laisse au lecteur le soin d'étudier par le menu et de critiquer les analyses et les nombreuses monographies de ce volume.

Parmi les mérites multiples du travail de M. Pourrat, il en est un que nous nous plaisons à souligner : la bienveillance généreuse et intelligente qu'il manifeste pour toutes les formes si diverses de la spiritualité catholique. Certes l'œuvre étendue qu'il a osé entreprendre n'est pas sans dangers, en raison de son extension même. Pour ressusciter un passé aussi vaste avec une vérité approximative, surtout lorsque ce passé est l'histoire de la vie la plus intime des âmes, il faudrait à une information considérable joindre un don rare de pénétration psychologique. Mais M. Pourrat n'a voulu modestement qu'esquisser le mouvement général de la spiritualité chrétienne, ou même moins encore que nous procurer des cadres commodes de son histoire. Service précieux, que l'on attendait depuis longtemps et qu'il nous a rendu excellemment. L. Malevez, s. i.

Dom Louis Gougaud, O. S. B. — **Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge.** (Collection « *Pax* »), Paris, Maredsous, 1925, 18 × 11 cm., VII-236 p.

Ce livre est composé de dix études relatives, les six premières, à des dévotions, et les quatre dernières, à des pratiques ascétiques du moyen âge. Plusieurs d'entre elles sont inédites ; d'autres, ayant déjà paru dans des périodiques, ont été fortement remaniées ; aucune ne reparaît ici dans sa teneur primitive.

Il est d'abord question de la prière dont le R. P. Gougaud étudie les différents gestes, puis l'orientation. La dévotion à l'autel, la consécration du samedi à la Sainte Vierge et les antécédents du culte du Sacré-Cœur font l'objet des chapitres II-V. Enfin l'auteur montre combien l'on désirait, au moyen âge, mourir sous le froc, et il venge cette pieuse pratique des calomnies dont on l'a parfois chargée.

Dans la deuxième partie il est surtout question de l'Irlande. Les ascètes irlandais se signalent en effet à leurs contemporains, dans la

première moitié du moyen âge, par la rigueur avec laquelle ils se livrent au jeûne ; la mortification par les bains froids est singulièrement en honneur parmi les religieux des pays celtiques ; à la suite de S. Patrice, la pensée du martyre occupe une place considérable dans les préoccupations religieuses des Irlandais. A côté de ces études, en figure enfin une sur la discipline, sur la discipline que l'on se donne spontanément et non pas sur celle qui est prescrite comme peine, ainsi par S. Colomban, ou celle que l'on peut appeler la discipline de règle ou de coutume. La flagellation de dévotion a surtout été répandue par S. Pierre Damien.

Ces études montrent une fois de plus l'érudition étendue du R. Père Gougaud et la sûreté de sa méthode critique.

É. DE MOREAU, S. I.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

P. Theodorus GRENTRUP. *Jus missionarium quod in formam compendii redactum scripsit* P.... S. V. D. Tomus I. 24 × 16 cm., XIV-544 p. Steyl Hollandiae, Typogr. dom. missionum a S. Michaele nuncupatae, 1925.

R. P. EHRARD. *L'amour ou la grande force morale.* 15 × 10 cm., 172 p. Avignon, Aubanel, s. d. Prix : 3.40 fr.

Persuadé que « le salut du monde dépend de son retour au véritable amour, » M. E. dans cet opuscule, sauf erreur de notre part, son quarante-deuxième, essaie d'en définir la nature de l'essence ; il en indique les objets légitimes et en précise les causes, les effets et les propriétés. Ce petit travail est un résumé substantiel de tout ce que la « philosophia perennis » enseigna sur l'amour.

On ne peut qu'admirer le zèle d'un écrivain qui émiette en brochures un savoir étendu et un talent facile qui pourraient aspirer à la composition d'ouvrages capables d'assurer la réputation de leur auteur.

Puisse le monde écouter cet inlassable apôtre qui l'exhorte à « retourner au véritable amour, en purifiant ses amours. »

François JANSEN, S. I.

Dr Med. ERHARD. *Seelische Ursachen und Behandlung der Nervenleiden.* 19 × 13 cm., 81 p. Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1925. 2.50 Mk.

Matthias DIETZ, S. J. *Der heilige Alfons Rodriguez.* 19 × 13 cm., 116 p. Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1925. Pr. 3.60 Mk.

Biblische Studien begründet von Prof. Dr Otto BARDENHEWER. XXII Bd. 1/2 Heft, *Die ersten gegner der Johannesschriften von Dr August* BLUDAU, Bischof vom Ermland. 24 × 15 cm., 230 p. Freiburg-im-Breisgau, Herder, 1925. 10 Mk.

P. Boumard, *Formation chrétienne de l'âme.* 4e série. *Avis de piété. La Famille. Les relations sociales. Les fêtes et les temps liturgiques de l'année.* 19 × 12 cm., 311 p. Paris, Lethielleux, 1925. Prix : 6 fr.

Th. Barbot. Profils bibliques et profils évangéliques. Esquisses et portraits. 19 × 12 cm., 240 p. Paris, Lethielleux, s. d.

Dr Johann Lenz, Prof. am Bischöflichen Priester-Seminar zu Trier. *Jesus Christus nach den lehre des hl. Gregor Von Nyssa. Eine dogmengeschichtliche Studie.* 24 × 17 cm., 123 p. Trier, Paulinus-Druckerei, 1925. Prix : 3.20. G. M. K.

Léon van der Essen, Prof. à l'Université de Louvain. *Aperçu historique de la crise religieuse actuelle et sa solution.*

Abbé De Vroy. *Projet d'action catholique conforme aux principes romains, aux décrets du Concile Provincial et du synode diocésain de Malines.* 24 × 15 cm., 16 p. Louvain, Em. Desbarax. Prix : 1.00 fr.

Louis Sempé, s. j. *Le clergé séculier et l'état religieux.* (Discussion sous forme de dialogue) 19 × 12 cm., 39 p. Toulouse, Apostolat de la prière, s. d. Prix : 1.50 fr.

P. J. Watterott. O. M. I. *Ordensleitung. Gedanken und Erwägungen über die Pflichten der Ordensobern* 2e u. 3e verbesserte Auflage. 20 × 13 cm., viii- 432 p. Freiburg-im-Breisgau, Herder, s. d. Prix : 6.40 fr. M. K. geb.

U. Ehl. *Schwesternseelsorge.* 2e Auflage, 19 × 13 cm., viii-304 p. Paderborn, Schöningh, 1925. Prix : 6.80 Mk. geb. ; 5.00 Mk. broché.

A. Arnou, Docteur ès sciences politiques et économiques. *La morale des affaires. Contre le bénéfice exagéré.* (Action populaire). 19 × 12 cm., 62 p. Paris, édit., Spes, 1925. Prix : 3.75 fr.

Étude fortement documentée du bénéfice exagéré au double point de vue législatif et moral. Sera très utile aux membres des cercles d'études post-scolaires. J. C.

Divi Thomae Aquinatis Ordinis Praedicatorum Summa Theologica in breviorem formam redacta, usui seminariorum aptata auctore Fr. Joanne Lottini ejusdem Ordinis commissario generali Sancti Officii. Pars Prima 16 × 24 cm., 608 p. Taurini, Marietti, 1925. Pr. Lire 25.

A. van Biervliet, C. S. S. R. *La liturgie dans la piété Alphonsienne.* Esschen (Belgique), 1925, 22 × 14 cm., 39 p. Prix 1.50 f.

Emile Bauduin, redemptoriste. *Sur le seuil de l'éternité. Préparation à la mort à faire chaque mois.* 9 × 14 cm., 80 p. Paris, Téqui, 1925, Prix : 1.50 fr.

Chanoines Chaumont, Pangaud et Marullaz. *Ce que c'est que la Société des Prêtres de Saint François de Sales.* 15 × 10 cm., 120 p. Paris, Tequi, 1925.

J. Crosnier, o. m. i. *La valeur d'une Communion. Pourquoi le Cœur de Jésus désire la Sainte Communion.* 19 × 12 cm., 58 p. Paris, Téqui, s. d. Prix : 2 fr.

Almanach de la Bonne Nouvelle. Fondateur et directeur : R. P. Edmond Thiriet, o. m. i. Editeur : Pierre Téqui, libraire. 27 × 18 cm., 95 p. Paris, Téqui, 1926. Prix : 1,60 fr. Franco : 2 fr.

Henriette Brey. *Von ewiger Liebe.* Freiburg i. Br., Herder, geb. Prix : 3.60 Mk.

Almanach du petit propagateur des trois Ave Maria. Bloc, 17 × 11 cm., 79 p.

Moyen facile d'éloigner Satan. Paris, La Croisade. 19 × 12 cm., 124 p. Prix : 3.50 fr.

A. Aubry. *L'étude de l'Écriture Sainte dans les grands séminaires.* Paris, Tequi, 1925, 22 × 14 cm., 93 p.

B. Valui, s. j. *Le Gouvernement des communautés religieuses.* 8e éd. revue et corrigée par le P. J. I. Vulliez-Lermet, s. j. Paris, Tralin, 1925. 23 × 14 cm., 70 p. Prix : 30 fr.

H. Dieckmann, s. j. *De Ecclesia*, Tractatus historico-dogmaticus, t. II. Friburgi i. B., Herder, 1925, 23 × 15, x-308 p. Prix : 10 M.

Mgr E. L. Julien. *Les Promesses évangéligues,* retraite prêchée aux membres de la conférence de Saint Vincent de Paul. Paris, Téqui, 1925, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 5 fr.

Mgr Pichenot. *Les Paraboles Évangéliques.* Instructions et homélies, 3e éd. Paris, Téqui, 1925, 19 × cm. Prix : 10 fr.

Allen S. Will. *Vie du Cardinal Gibbons,* traduite et adoptée par M. l'abbé Luçon. Paris, Téqui, 23 × 14 cm., xxxix-373 p. Prix : 15 fr.

A. Bessières, s. j. *Une éducatrice. La mère Desfontaines*, fondatrice de la Congrégation enseignante de Sainte Clotilde. Nouvelle éd, enrichie de documents inédits. Paris, Beauchesne, 1925, 18 × 11 cm., xvii-204 p. Prix : 9 fr.

P. P. Bonneval. *Le ministère sacerdotal auprès des religieuses.* Conseil d'un vieil aumonier, 3e éd. Avignon, Aubanel, 15 × 10 cm., xiv-232 p.

Béruiger, s. j. *Les indulgences, leur nature et leur usage.* 4e éd. française, approuvée par la S. Penitencerie d'après les dernières décisions et publiée par le R. P. Steiner, s. j., trad. par l'abbé Ph. Morgyer sur la 15e éd. allemande. 2 vol. Paris Lithielleux, 1925, 22 × 12 cm., x-639, 487 p.

(*A suivre*)

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

A la pieuse mémoire du Cardinal Mercier

Impressions et souvenirs

Rien n'a manqué à la gloire du Cardinal Mercier. Les splendides démonstrations de toutes les parties du monde l'ont fait grandir à nos propres yeux, et nous avons mieux compris tout ce qu'il était pour nous, par la douloureuse constatation de tout ce que nous avons perdu en le perdant. Monseigneur SCHYRGENS exprimait le sentiment unanime du peuple belge dans ces lignes: « Il tenait dans la Belgique, dans l'Église, dans le monde une telle place, il y laisse un tel vide, il y supportait tant de grandes choses, que sa disparition les met toutes en péril et qu'on s'étonne qu'elles puissent lui survivre. » (XX[e] siècle, 24 janvier).

Aucune gloire n'a manqué au cardinal Mercier; ni la gloire apparente, éphémère, des hommes célèbres, ni la gloire plus réelle et plus durable de ceux dont la vie et la mort exhalent un parfum de sainteté. C'est par l'invocation du défunt, que Monseigneur Baudrillart terminait à Paris son éloquente oraison funèbre du cardinal Mercier.

Après tant de discours louangeurs, prononcés dans les églises, les parlements et les académies, après tant de fleurs jetées sur la tombe qui nous cache la dépouille mortelle de ce grand Belge et de ce grand cardinal, la pensée ne pouvait même nous venir d'essayer ici un nouvel éloge funèbre.

Mais, humble et condescendant autant qu'illustre, cet archevêque daignait depuis plus de trente ans, nous honorer d'une confiance bienveillante. Commencés à Louvain dans les premières années de mon séjour au collège de la Compagnie de Jésus, nos rapports se resserrèrent durant tout le cours de la grande guerre; nos pensées devinrent si communes, que la distance plus grande mise depuis entre nous ne pouvait plus nuire à ce que j'appellerai audacieuse-

ment notre intimité. Il y avait d'ailleurs, pour l'entretenir, les longues audiences auxquelles donnait occasion toute venue du cardinal à Rome, et de ma part, tout retour en Belgique.

Des amis ont pensé que le rappel de quelques souvenirs offrirait de l'intérêt pour les lecteurs de cette Revue, et qu'il serait un hommage d'affection reconnaissante : comment me refuser à leurs instances ?

Dans ce langage qui plaisait au cardinal : langage simple, franc, dépouillé d'artifice, nous avons accepté de revivre nous-même et de faire revivre pour le public quelques moments de sa vie.

C'est Léon XIII qui a fait le cardinal Mercier. Voici comment.

Environ quinze mois après la célèbre Bulle *Aeterni Patris*, du 4 août 1879, qui réintégrait saint Thomas dans les écoles catholiques de philosophie et revendiquait pour lui la primauté, le bref du 25 décembre 1886 invitait l'épiscopat de Belgique à créer au sein de l'Université catholique une chaire de saint Thomas, dont les cours seraient destinés à tous les étudiants. Tout homme au courant des tendances intellectuelles des Belges à cette époque comprendra que pareille invitation ne pouvait recevoir qu'un accueil froid et réservé. Le clergé s'initiait à la philosophie dans les petits séminaires et ne venait à Louvain que pour le haut enseignement théologique. Aux laïques suffisait le cours de philosophie préparatoire au droit : un petit nombre briguaient le diplôme officiel de docteur en philosophie et lettres en vue d'une place dans l'enseignement moyen. La culture métaphysique n'avait guère d'amateurs : à quoi conduisait-elle ? Comment s'enthousiasmer pour une entreprise que les « prudents » disaient vouée à un échec certain ?

Cependant le Pape pressait l'exécution de ses volontés, au point de nommer lui-même un titulaire étranger qui, pour plus d'ascendant, arriverait revêtu de la robe épiscopale. Devant cette insistance, le conseil universitaire résolut la nomination immédiate d'un professeur belge. Son choix se porta sur l'abbé Mercier qui, depuis 1877, avait

remis saint Thomas en honneur dans les leçons de philosophie qu'il donnait au petit séminaire de Malines.

L'inauguration solennelle du nouveau cours dans le grand auditoire du Collège du Pape me laisse le premier souvenir du cardinal Mercier. En effet, je fréquentais alors les cours de la faculté de droit. La leçon d'ouverture roula sur la nécessité, pour aboutir au vrai, d'allier l'analyse et la synthèse, la métaphysique et l'expérience. Le jeune professeur esquissait ainsi le plan du futur Institut Supérieur, dans lequel il s'efforcerait de combiner les cours de métaphysique avec ceux des sciences, d'être à la fois ancien et moderne, et d'incarner les principes du Docteur Angélique dans les problèmes actuels.

Cependant, pour réaliser les espérances pontificales, l'abbé n'avait devant lui qu'une *tabula rasa :* ni programme, ni locaux appropriés, ni élèves. Mais il avait sa volonté ferme, active et entreprenante ; il avait son talent d'organisation ; par dessus tout, il avait sa foi en Dieu et sa piété.

Une humble collettine, sa sœur, menait à Beaumont une vie de prière et de sacrifice : elle sera son aide surnaturelle ; il lui inspirera d'offrir ses austérités de pauvre claire pour la mission qu'il était persuadé tenir des mains mêmes de la Providence par l'entremise du Vicaire de Jésus-Christ. Lui-même se mit à l'œuvre avec un courage que rien ne rebuterait.

Après quelques années de tâtonnements, l'abbé Mercier communiqua au Souverain Pontife la pensée de substituer au cours un Institut complet de philosophie supérieure, qui porterait le nom de Léon XIII.

Le Pape entra pleinement dans les vues du professeur ; le créa prélat de sa maison et contribua pécuniairement à l'aménagement de l'Institut. Celui-ci date de 1891, et fut définitivement organisé en 1894 en la fête de saint Thomas. Mgr Mercier se révéla collecteur, bâtisseur, entraîneur d'hommes. Sur un terrain occupé par une ancienne savonnerie, s'éleva bientôt un bel édifice dans lequel tout un ensemble de cours scientifiques et philosophiques put être commodément installé. Bien plus, le zèle de Mgr Mercier

réussit encore à adjoindre à l'école supérieure un séminaire destiné à la formation spirituelle et intellectuelle du jeune clergé.

Le succès ne fut-il la rançon d'aucune adversité ? Les œuvres que Dieu bénit ont coutume d'être traversées. L'épreuve vint ; et, comme souvent, elle vint d'où on ne l'attendrait pas d'abord. Elle vint de Louvain même et de Rome.

Pourquoi tairais-je ici un fait qui fut public et notoire et qui tourna à l'honneur de Mgr Mercier sans détriment d'autre personne ?

La création dans la ville universitaire d'une école de philosophie faisait surgir le problème délicat de la situation respective de l'Institut et de son président, d'une part ; et, d'autre part, de l'Université et de son recteur. L'unité de régime et de direction obtenait naturellement les préférences rectorales ; en revanche, à ce moment où l'avenir de l'Institut semblait à beaucoup si peu assuré, le président pouvait redouter les effets d'une immixtion qui, pour répéter un mot de Malou, manquant de foi et d'espérance, ne pouvait avoir la chaleur de la charité.

Un malentendu sur la méthode vint se greffer sur ce désaccord. Rome désirait un cours accessible aux laïques. Mgr Mercier en concluait que l'enseignement devait se donner en français. Cette conséquence ne fut pas aperçue de prime abord par le Saint-Siège. La nouvelle d'un cours de philosophie scolastique donné en langue vulgaire déplut en haut lieu. Dieu permit même que l'on se trompât sur l'esprit filial de soumission qui animait Mgr Mercier. Bref, le cardinal Mazzella écrivit au nom de Sa Sainteté une lettre extrêmement sévère pour le président de l'Institut philosophique. Le président serait soumis au recteur de l'Alma Mater ; l'enseignement devait se donner en latin ; en cas d'opposition on pourvoirait au remplacement des personnes. Cette lettre devait, en outre, à la sortie des cours, être distribuée à tous les professeurs de l'Université.

Qu'on juge de l'émoi produit par ce décret. Cette humiliation, pensait-on, brisait la carrière professorale de

Mgr Mercier ; il résignerait ses fonctions et quitterait Louvain ; cette solution, en effet, semblait la seule humainement indiquée.

L'humble piété du président en trouva une meilleure. Il s'agenouilla à son prie-Dieu : « Seigneur, j'accepte volontiers cette humiliation, si elle vous rend gloire ». Cette offrande faite, il obéit avec simplicité aux directions reçues, quitte ensuite à exposer à Rome ses raisons, comme saint Cyrille fit valoir les siennes pour l'emploi de la langue slave dans la liturgie.

Rome comprit la nécessité de tempérer la rigueur de ses prescriptions. Un accommodement fut trouvé qui conciliait toutes choses. Peu à peu se forma parmi la jeunesse laïque, une élite intellectuelle qui se passionna pour la philosophie. L'âme belge, que l'on croyait enlisée dans l'ordre immédiatement pratique, se trouva de la sorte deux fois supérieure à ces intérêts inférieurs : d'abord par la générosité du sentiment, comme le prouva la guerre, puis, par les préoccupations de l'esprit, comme le démontre le nombre croissant des élèves de saint Thomas. Sur son lit de mort, le cardinal demanda combien d'étudiants laïques fréquentaient les cours de l'Institut : il put se réjouir et bénir Dieu des progrès réalisés.

Revenu depuis quelque deux ans au Collège de la Compagnie de Jésus à Louvain, j'eus l'occasion d'approcher Mgr Mercier dans les entrevues qu'il avait avec le P. De San. Mgr Mercier professait la plus haute estime pour le sens critique de ce théologien-philosophe, et il aimait à l'interroger sur des problèmes de métaphysique. Au cours de ces entretiens amicaux auxquels j'étais admis, j'appris que son enseignement et ses publications lui valaient des contradictions qui l'affligeaient. Un jour, par exemple, il nous lut une lettre vraiment méchante que lui adressait un religieux, après un congrès catholique où Mgr Mercier avait combattu l'opinion du correspondant. Il s'établit ainsi entre nous des rapports de confiance qui ne devaient plus cesser. Il me communiquait les justes plaintes qu'il avait à formuler pour certains manques d'égards, et plus spéciale-

ment pour le ton railleur sur lequel il était censuré. Ami d'une discussion sérieuse et loyale, il n'entendait pas la plaisanterie en matière scientifique. Le restaurateur de la philosophie de saint Thomas dans nos contrées avait donc à souffrir des déboires pour ce même enseignement par lequel il fondait une école hautement appréciée aujourd'hui dans le monde savant, et pour ces livres répandus partout et traduits dans nombre de langues européennes !

L'activité de Mgr Mercier ne se limitait pas à la philosophie. Son zèle s'intéressait à tous les intérêts de la religion. Sur son initiative un groupe de professeurs et d'écrivains compétents se chargèrent de fournir à la presse catholique des articles de valeur en matière morale et religieuse. Il préludait ainsi à la fondation de la *Revue catholique des idées et des faits*.

Sur ces entrefaites, quelques années se passèrent. La Belgique perdit son archevêque, le cardinal Goossens. Tandis que le nonce, l'actuel cardinal Vico, et les évêques se rendaient au service funèbre, un vétéran de l'épiscopat belge fut pressenti pour la succession. Il se récusa d'abord, puis, pressé d'accepter, demanda à réfléchir. Il pria. Au sortir du service, il déclina l'honneur et, désignant de la main Mgr Mercier « prenez celui-là, dit-il » (1). Le nonce dirigea son enquête dans ce sens. La quasi-unanimité des avis favorables décida le choix et porta au siège primatial de Belgique, l'homme qui avait su si noblement s'humilier.

Lorsque, un peu après, l'ancien Recteur Magnifique, Mgr Abbeloos, fut atteint du mal qui devait l'emporter, l'archevêque, se rendit à son chevet ; et ces deux savants et hommes de bien, toujours unis par l'intention de servir Dieu et l'Église, un moment séparés par des divergences de vues, purent, dans une étreinte fraternelle oublier leur dissentiment pour ne plus songer qu'au bien général d'une Alma Mater également chère à tous les deux.

---

(1) Nous tenons le récit de la bouche du cardinal Vico.

Le premier souci de l'archevêque fut la sanctification de son clergé et de son peuple.

A tous il donna, sans même y songer formellement, la leçon efficace de l'exemple. Il faisait partie de l'Association Apostolique *Omnia pro Iesu,* dont la section louvaniste avait, sauf erreur de ma part, le doyen de la ville pour préfet. Celui-ci fut confondu de recevoir le bulletin mensuel par lequel le nouvel archevêque rendait compte de sa fidélité au règlement de l'Union.

La prière qui fait descendre la grâce, et, par conséquent, la plus excellente de toutes, l'offrande de la sainte messe, et la fidèle correspondance à la grâce furent pour le cardinal, comme pour tout ascète orthodoxe, les deux moyens de sanctification auxquels il recourait.

La correspondance à la grâce exige une volonté libre d'agir et de s'abstenir. Cette liberté suppose l'empire sur soi-même. Voilà pourquoi, encore directeur du petit séminaire de Malines, il avait dicté à ses élèves de philosophie cette belle règle de conduite : « En général, sachez refuser à la nature ce qu'elle vous demande sans besoin ; sachez lui faire donner ce qu'elle vous refuse sans raison ». Il inscrivit cette maxime à la fin d'un feuillet sur la mortification composé pour les philosophes soit de Malines soit de Louvain. Après avoir précisé le but, la raison d'être et l'objet de la mortification, « l'ancien directeur de séminaire » y passait à l'exercice de la mortification. Le corps, les sens, l'imagination, les passions ; l'esprit, la volonté, les actions extérieures ; les rapports avec le prochain suggèrent tour à tour d'excellents conseils, qui, sans ruiner les énergies, rendent l'âme maîtresse chez elle et la disposent à suivre tous les appels de Dieu.

Les entraves à la liberté du bien proviennent parfois d'usages hospitaliers anciennement très compréhensibles, mais peu conciliables avec la facilité actuelle des déplacements et la multiplicité des œuvres pastorales. Encore par son exemple, puis par ses conseils et sa direction, le cardinal réussit à affranchir son clergé de toute servitude de ce

genre, lui rendant ainsi aisées des économies de temps et de ressources.

Non content de la frugalité, l'archevêque propageait parmi ses prêtres l'esprit de sacrifice, et beaucoup de prêtres adoptèrent à sa suite, le jeûne hebdomadaire du vendredi. Nous croyons même qu'il était sympathique à l'idée de généraliser cette pratique, en offrant à ceux qui l'adopteraient des facilités pour l'observance du carême. Sur son désir, le chapitre métropolitain examina par quels adoucissements opportuns, on obtiendrait un accomplissement plus commun des lois du carême. La préparation, puis la promulgation du Code empêchèrent de donner suite à cet avant-projet.

Le cardinal retrempait son esprit par la manne quotidienne de l'oraison. On nous a dépeint la fidélité avec laquelle, chaque matin, il prolongeait à genoux, sa contemplation, durant une heure entière, et convoquait chaque soir les gens de sa maison pour la récitation commune du chapelet. Ici encore il trouva dans son clergé des imitateurs qui inscrivirent dans leur ordre du jour l'heure entière de méditation.

Les idées de vie parfaite germaient ainsi parmi ses prêtres. Le cardinal accepta de les grouper. Plusieurs firent entre ses mains les vœux de pauvreté et d'obéissance. Une des consolations de sa dernière maladie fut sans doute d'apprendre que le Saint-Siège approuvait leur association et attachait la reconnaissance officielle de l'Église à des engagements qui, jusque-là, n'avaient pu avoir qu'un caractère privé.

Toujours pour donner plus d'ampleur à la vie spirituelle de son clergé, il lui demanda la retraite annuelle, qu'il tint à prêcher lui-même jusqu'à trois fois.

Les voyages du cardinal n'étaient pas moins édifiants que les journées qu'il passait sous le toit de l'archevêché. Rome admirait la profondeur de son recueillement quand il visitait les grandes basiliques.

Mais il portait à la jeunesse, surtout à la jeunesse cléricale, un amour de prédilection. Dans les débuts de son

épiscopat, pour habituer les séminaristes à un contact plus familier avec leur archevêque, il les invitait à tour de rôle, deux par deux, à partager son déjeûner. Son premier livre de spiritualité porta pour titre : *A mes Séminaristes.*

Quel prêtre, quel lévite pouvait refuser à pareil pasteur son estime et son admiration? Cependant tous ne surent pas être avec lui de tout cœur. Des tendances linguistiques, qu'il ne nous convient pas d'apprécier ici, en maintenaient plusieurs dans un éloignement auquel son cœur était fort sensible. « Nous ne nous comprenons pas », s'écriait-il douloureusement, en excusant les intentions. Ce chagrin ne le quitta jamais.

A l'usage de son peuple il composa un abrégé de ce que tout chrétien doit savoir et pratiquer. Deux fois par an on le lit en chaire dans chaque église du diocèse. Cet abrégé mériterait, à notre avis, d'être traduit dans toutes les langues et répandu dans tous les pays. Il serait difficile d'être plus clair, plus concis, et plus complet.

Tout en étant homme d'initiative, le cardinal Mercier accueillait volontiers les suggestions de ses amis. On lui représenta quels tristes progrès faisaient les abus attentatoires à la sainteté du mariage et combien il importait de rendre concordante l'action des ministres des sacrements. « Cette recommandation, écrivait-il, n'est pas tombée dans l'oreille d'un sourd ». Une lettre pastorale, énergique et instructive dénonçait et flétrissait les abus, donnait les directions souhaitées, et obtint aussitôt de remarquables effets de moralisation (1).

Les catholiques devaient, pensait-il, devenir plus fiers de leur drapeau. Se souvenant de l'éclat qu'un demi-siècle auparavant avaient eu les Congrès catholiques de Malines, il convia les fidèles à une nouvelle assemblée plénière, qu'il

---

(1) Cette lettre parut en brochure : *Devoirs de la vie conjugale.* Bruxelles, 1910. Jointe à deux études sur la même question, l'une sociale, l'autre médicale, cette lettre fut éditée en brochure, sous le titre commun : *Pour l'honnêteté conjugale,* Louvain, 1910; qui fut traduite en italien : *I doveri della vita coniugale,* Torino.

couronna par un magnifique discours. Un bien considérable fut alors réalisé. Des hommes du peuple traduisaient ainsi leur impression : nous ne savions pas qu'il y eût encore tant de catholiques dans le monde !

La colonisation chrétienne de l'Afrique ne le laissait pas indifférent. Un projet de cours coloniaux à l'usage des missionnaires eut toute son approbation ; et lui-même voulut s'occuper de trouver un Institut qui enverrait au Congo une légion de frères spécialisés pour la lutte contre la maladie du sommeil.

Mais ces essais furent enrayés par l'épouvantable fléau de la guerre mondiale. Au commencement, ne connaissant pas la mentalité des envahisseurs, il tâcha d'obtenir par des manières conciliantes un traitement équitable pour ses concitoyens. Fort des assurances que lui donna le gouverneur d'Anvers, il écrivit même une lettre pastorale où il parut à quelques-uns trop faible devant l'ennemi. Ils revinrent bien vite de leur erreur. A peine le cardinal fut-il éclairé sur les procédés par lesquels on punissait son pays de son loyalisme, qu'il se redressa héroïquement devant l'oppresseur, dénonça la violation de la parole donnée, dans cette lettre de protestation que l'univers a lue et gardera comme un monument qui fait honneur au genre humain.

Qu'on ne se l'imagine pas écrite sans réflexion et sous le coup d'une indignation passagère. Quelques jours auparavant le cardinal nous appelait à Malines, nous communiquait l'idée et le texte même du projet. Il relatait les avis reçus, les objections qui étaient faites, les avantages et les inconvenients probables, toujours au point de vue du plus grand bien. Peu après la lettre parut écrasante, foudroyante. Je ne saurais oublier qu'après avoir connu la lettre, un homme prudent mais timide se précipita chez moi, comme terrorisé. « Quelle imprudence, quelle témérité ! Que va-t-il advenir » ?

En réalité, le cardinal venait de rendre un service immense à sa patrie et de signer une des plus belles pages de son histoire ; celle qui ouvrira un champ mondial d'action pour

la gloire du Christ dont il se proclamait l'apôtre: Apostolus Iesu Christi.

Avec quelle constance, tantôt par des écrits, tantôt par des prédications, il persévéra dans la voie où il s'était engagé, nul ne l'ignore. Son inébranlable constance embarrassait, déconcertait l'ennemi. N'osant pas l'atteindre en sa personne, il frappa son imprimeur, son secrétaire, son évêque auxiliaire, se doutant bien qu'un homme de cette trempe eût préféré être intrépide à ses propres dépens. L'ennemi essaya également des démarches flatteuses, en conciliation. Ce fut peine perdue. Un moment il crut avoir trouvé un expédient qui neutraliserait une action trop fatale à sa cause. Le Saint Père, voulant organiser la nouvelle Congrégation des Séminaires et des Études désirait les conseils du cardinal de Malines. L'autorité allemande s'empressa de lui offrir toute facilité pour le départ, quitte, probablement à lui intercepter la voie de retour. Mais le danger fut pressenti. « Que ferons-nous sans vous, écrivit-on au cardinal? Qui sera là pour maintenir nos courages? » Le cardinal comprit le piège qu'on lui tendait. Le voyage à Rome fut contremandé. Il ne se fit ensuite que lorsque le Saint-Siège put lui garantir sa rentrée au pays. L'Italie fit à celui qu'on appellerait désormais le grand cardinal, un accueil triomphal; et la Belgique le revit avec transport, plus ferme que jamais.

Plus ferme que jamais! En effet, s'il se rendait compte auparavant de ce qu'il était pour la Belgique, son voyage lui avait appris ce qu'il était et ce qu'il devait être de plus en plus pour toute l'Église. A la place qu'il occupait, cerné par l'ennemi, nul ne pouvait mieux que lui, plus noblement que lui, représenter l'Église gardienne de la justice et du droit. Oh! comme il souhaitait à l'Église ce titre d'honneur dans le présent et dans l'avenir! Comme elle gagnerait en estime et en influence, disait-il, en rendant manifeste pour tous qu'aucune fortune de l'iniquité n'empêcherait l'Église de faire retentir dans le monde, la condamnation du mal et l'obligation du bien!

Tel fut le rôle qu'il assuma, qu'il remplit autant qu'il fut

en son pouvoir, probablement un peu moins qu'il n'aurait voulu.

Docile, d'une docilité exemplaire à laquelle on avait à rappeler parfois le droit et le devoir de représentation soumise, s'il assumait sans peine de lourdes responsabilités, le cardinal entendait ne pas faire un pas au delà de ce que désinait l'autorité supérieure à la sienne. Il pouvait souffrir, à coup sûr, d'être retenu, mais son esprit de foi lui disait alors que le sacrifice même de ses idées généreuses servirait mieux les grandes causes de l'Église et de la patrie.

Nous eûmes le bonheur de constater nous-même tout le bien que l'attitude du cardinal Mercier avait fait à la religion, lorsque à la fin de la guerre nous nous rendîmes en Italie et à Rome.

A l'issue triomphale de la grande guerre, le cardinal se fit le prédicateur de la reconnaissance à Dieu. Il convoqua son pays sur le plateau de Koekelberg, là même où d'après son plus ardent désir doit s'élever la basilique nationale du Sacré-Cœur. La présence du Roi, de la famille royale, de ministres, de membres du Parlement et du Sénat, le concours d'une foule innombrable donna à la manifestation un éclat grandiose qui dut faire tressaillir son cœur. Pourtant, ici encore un regret, un regret bien profond se mêlait à sa joie. Le *Te Deum* remerciait Dieu au nom des catholiques belges ; la consécration au Sacré-Cœur se faisait en leur nom, mais la Belgique officielle, comme telle, entendait s'abstenir. Puis, des millions manquaient encore pour l'achèvement de la Basilique.

Tandis que le fléau de la guerre désolait notre pays, le cardinal s'était tourné vers la Vierge des douleurs. Peu à peu, sa piété envers Marie le conduisit à revendiquer pour elle un nouveau titre d'honneur, celui de Médiatrice universelle de grâce. Sous son impulsion, des commissions d'études se réunirent à ce sujet en Belgique, en Espagne et à Rome ; la question fut l'objet principal du dernier Congrès Marial de Bruxelles. Les paroles encourageantes de Benoît XV purent même lui donner l'espoir d'un succès prochain. A côté de beaucoup de contrastes, il existait

entre le Pape Benoît XV et le cardinal ce trait commun, que l'un et l'autre avaient la conception et même la décision rapides, mais qu'ils savaient en même temps se rendre aux conseils de ce qu'à toute époque on appellera les sages. S'il n'avait tenu qu'à Benoît XV, le cardinal eût tôt gagné la cause de Marie Médiatrice. Mais des avis prudentiels firent remettre la décision doctrinale à un plus tard peut-être séculaire. Au lieu de la définition, que Benoît XV favorisait par les affirmations répétées de ses actes pontificaux, le cardinal obtint la Messe de Marie Médiatrice, qui fut dite à ses côtés au dernier jour de son existence terrestre.

Cependant les résultats de la victoire infligèrent aux plus légitimes espérances le plus cruel démenti. Le cardinal eut la douleur de voir peu à peu s'évanouir le rêve d'un monde plus croyant, plus moral et plus juste, et d'une Belgique plus fraternellement unie. Mais voyant autour de lui tant de courages fléchir, il comprit que son rôle n'était pas fini, et que, pour la Belgique victorieuse il devait continuer d'être ce qu'il avait été pour la Belgique agonisante. Dans sa lettre pastorale « *Espérons quand même* », il rappela aux chrétiens le devoir et les motifs d'une indéfectible confiance.

Son cœur également ne faiblit pas. Nous voulons signifier que non seulement il fut à l'abri de toute défaillance, mais encore qu'il demeura bon, délicat, sensible et tendre. Toute volonté de bien faire continua de rencontrer son sourire approbateur, encourageant ; il ne cessa, à l'exemple de saint Paul, disait-il, de se réjouir avec ceux qui sont dans la joie, de pleurer avec ceux qui pleurent.

Il s'intéressait à quiconque avait recours à lui ; et nous nous sommes demandé plus d'une fois à quelles réserves il dérobait le temps de donner des conseils et d'écrire des lettres de direction à des personnes de rang obscur qui lui demandaient lumière et avis. Complaisant en Belgique, il ne l'était pas moins à Rome : on le trouvait toujours disposé à se prêter, à se donner.

L'amour de la justice qu'il gardait si profond au cœur,

s'avivait quand il s'y mêlait de la compassion pour un plus faible. Je lui parlai un jour d'un vertueux qui semblait méconnu : les évêques, me répondit-il, doivent prendre sa défense. Tandis qu'à Malines il présidait l'Union internationale d'études sociales, nous l'entendîmes plus d'une fois se livrer à une chaude improvisation pour élever la voix en faveur d'humbles pères de famille et opposer ses intuitions généreuses aux raisonnements qui semblaient logiquement restreindre leurs droits. La démophilie d'hommes tels que Mgr Pottier, se trouvait elle-même surprise, dépassée, émerveillée. Mais plus il aimait le peuple, plus la défection d'une partie de ce peuple, leurré par le socialisme, devait lui fendre le cœur.

Sa charité rayonnait au loin. Toutes les détresses humaines devaient profiter de son renom et de son crédit.

La crainte de passer pour crédule, utopiste, ne put retenir sa main qui s'étendit bienfaisante sur les exilés de Russie, sur les enfants Hongrois. Bravant une fois encore la critique et la censure, il se prêta aux conversations de Malines qui furent combattues en Angleterre mais que le cardinal Bourne apprécia de façon plus indulgente.

De la sorte, les causes pour lesquelles il s'était dépensé toute sa vie l'occupèrent jusqu'à la fin : l'unité de l'Église, le soulagement des infortunes, la sanctification du clergé et des fidèles, le mouvement thomiste, la basilique du Sacré-Cœur, le dogme de Marie Médiatrice. Partout il pouvait voir un bien commencé mais en partie entravé ; partout il avait matière à joie et à regret. Dans son dernier voyage à Rome il me parlait encore de démarches à faire pour hâter la proclamation de ce dogme dont il attendait les effets les plus salutaires. Force me fut de le détromper, de lui faire observer que le succès ne pouvait être prochain, puisque le Souverain Pontife était tout entier à la réalisation d'un autre grand dessein, l'institution de la fête de la royauté du Christ.

Sans idée préconçue, en recueillant quelques souvenirs, nous avons mis en relief, dans la carrière du cardinal Mercier un côté souvent négligé par les panégyristes : celui de

l'épreuve et de la contradiction. Les entreprises du cardinal Mercier furent toutes marquées de la croix. Les succès voilaient des revers, les applaudissements couvraient des désapprobations, les joies dissimulaient des peines. En somme, nous avons commenté et fait mieux comprendre les paroles de son jubilé : « Je bénis Dieu de m'avoir aidé par le feu des épreuves morales dans mon ascension vers Lui » (1). Mais ce côté n'est pas le moins beau.

La croix n'est-elle pas le signe rédempteur du chrétien ? Ne donne-t-elle pas à la vertu l'achèvement de la patience ? Ne démontre-t-elle pas la vraie force, qui ne consiste pas dans des folies téméraires, mais qui réside dans la constance courageuse à persévérer dans le bien et l'effort malgré tous les dangers, tous les chagrins, malgré toutes les influences déprimantes. L'Église n'honore pas comme confesseur l'homme qui mène une vie correcte mais paisible ; le saint confesseur doit se distinguer par une foi et des vertus héroïques : l'héroïsme se conçoit-il, ici-bas, sans lutte et victoire sur les difficultés ?

Puis, quelle leçon plus utile à retenir par ceux qui aspirent à faire grand. Des contrariétés, des insuccès les attendent : ils n'empêcheront pas leurs nobles ambitions, pourvu qu'ils ne se laissent pas abattre, pourvu qu'ils persévèrent ou recommencent, pourvu que leur cœur reste bon, et que rien de ce qu'ils auront fait ne les dispense de se proclamer serviteurs inutiles. Toute vie vraiment grande se résume dans ces paroles du cardinal Mercier : « L'homme n'est rien ; les succès et les revers ne sont rien : Dieu seul importe ».

Le cardinal Mercier a souffert en tout ce qu'il a aimé : dans sa dévotion, dans son effort scientifique, dans son apostolat, dans sa patrie, dans l'Église, dans ses projets, dans son action. Mais parce qu'il est demeuré ferme, actif, humble et bon, il a rang parmi les hommes glorieux que loue l'Écriture : « Laudemus viros gloriosos ». Optimiste, ayant cette facilité à croire et à espérer que saint Paul asso-

(1) Discours à l'occasion de son Jubilé sacerdotal.

cie à la charité (1), il s'exposait à des mécomptes auxquels se vante d'échapper une prudence humaine, défiante, soupçonneuse et par là même abstentionniste. Celle-ci, en effet, évite certains échecs ; mais peut-on dénombrer tous les succès manqués ?

Il est incontestable que le cardinal Mercier a élevé le niveau intellectuel et moral de la jeunesse, du clergé, de sa patrie ; qu'il a créé parmi les dissidents de l'Amérique, de l'Angleterre, de la Russie, un courant de sympathies vers l'Église-Mère de Rome ; qu'il a accru le prestige de l'épiscopat catholique ; qu'il a glorifié le Christ et sa Mère.

Combien d'hommes peuvent quitter la vie avec la conscience d'avoir réalisé, autant que le cardinal Mercier, leur idéal ? L'illustre défunt exprimait le sien en ces termes : « Oui, mon intention, mon désir constant, mon inspiration profonde fut toujours de monter, et de faire monter moralement ceux sur qui je pouvais avoir de l'influence » (2).

« O grand homme, ô saint évêque ! Dans la bienheureuse éternité où Dieu vous reçoit, intercedez pour nous et gardez nous ». Permettez à un très modeste admirateur, que vous avez souvent béni, de faire sienne cette invocation du Recteur de Paris.

A. VERMEERSCH, S. I.

Le Cardinal Mercier et la théologie

Dans son numéro du 24 janvier, la *Kölnische Volkszeitung* terminait un long article sur le cardinal Mercier par cette simple phrase : « La Belgique à raison de mettre ses dra-« peaux en berne. C'est le plus grand des Belges qui vient « de mourir ».

(1) Caritas omnia credit, omnia sperat (*1 Cor.* 13).
(2) Discours à l'occasion de son Jubilé sacerdotal.

Il semble bien que ce jugement d'un ancien adversaire doive apparaître, dans le recul du temps, de plus en plus définitif. Parmi les biographies qui vont surgir nombreuses, n'en doutons pas, et dans presque tous les pays du monde, c'est la même note d'admiration, le même hommage unanime qui retentiront. On exaltera le *defensor civitatis* et le bon patriote, le prêtre vraiment saint que chaque aurore trouvait à son prie-Dieu, dès cinq heures et demie, et dont toute l'existence fut une oblation sereine à la cause de l'Église. Les anciens rappelleront les jours, où Mgr Mercier, à Louvain, se dévouait aux étudiants et où la majesté de la pourpre cardinalice n'empêchait pas encore la voix populaire de le nommer le Grand Sympathique. Mais ceux qui l'ont aimé tel qu'il était ne peuvent se défendre d'une crainte, c'est que la légende, sous prétexte de les embellir, ne vienne à déformer ses traits réels. Il faudrait absolument qu'une vie *anecdotique* du grand cardinal disparu empêchât la fiction admirative de nous gâter irrémédiablement son vrai portrait, et de nous décrire un héros conventionnel au lieu du personnage si noblement humain, sur lequel on vient de chanter l'*In Paradisum*. On redoute d'avance les maladresses de ces auteurs, qui prêteront des gestes démesurés et des attitudes théâtrales à celui qui savait si bien allier la bonhomie à la grandeur et qui, toujours très digne, n'a jamais sacrifié à la pompe. Il existe un tableau, peint par un académicien célèbre et qui représente notre cardinal devant un énorme Christ en croix. L'intention de l'artiste est excellente et l'heure tragique où fut peinte cette toile est peut-être une excuse ; mais nous ne croyons pas que personne ait jamais retrouvé là le *vrai* cardinal Mercier et nous avons connu de ses amis intimes que ce portrait mettait — légitimement — en colère. Il ne faudrait pas que les littérateurs fussent victimes de l'erreur du peintre. Les plumes seront-elles plus sagement respectueuses de vérité que le pinceau ?

Le cardinal Mercier aimait à parler ; il le faisait avec abondance, d'une phrase facile et qui ne se pressait pas,

règlant lui-même le rythme et la durée de ses discours, trop sincère pour chercher l'effet oratoire, préférant même les tonalités un peu grises aux couleurs trop voyantes, et possédé d'un souci, qui grandit, semble-t-il, avec l'âge, le souci d'encourager, de donner de l'espoir, de mêler la leçon réconfortante à l'avertissement et de faire crédit à la bonne volonté de ses auditeurs. Il écrivait comme il parlait. Toute son œuvre pastorale est faite de discours, de lettres et de sermons de retraite. Et même dans ses ouvrages de philosophie, on retrouve la trace de l'enseignement oral et la preuve que tout ce qu'il écrivait, il l'écrivait pour le parler ou l'avait parlé avant d'écrire. Il était resté très communicatif, et la société des hommes ne paraît pas lui avoir jamais déplu.

Sa doctrine théologique, il ne l'a exposée systématiquement nulle part, mais on la retrouve dans les exhortations nombreuses qu'il adressait à son clergé, à ses séminaristes ou à ses diocésains. Il n'a jamais eu le temps de composer pour composer, sauf peut-être dans les débuts de sa carrière scientifique, alors que la philosophie plus que la théologie l'absorbait.

Et quand on examine son œuvre doctrinale, sa théologie proprement dite, on remarque aisément qu'elle est restée elle aussi, très humaine ; qu'elle a suivi dans son développement la même ligne que l'expérience personnelle de son auteur et que, loin de descendre des livres dans la vie, c'est bien plutôt de la vie qu'elle est montée dans les livres. Le cardinal Mercier a gardé jusqu'au bout une âme étonnamment fraîche, très réceptive, curieuse d'apprendre et sollicitée par tous les aspects de la vérité.

Il était assez ferme pour que cette souplesse d'esprit ne nuisît point à sa vigueur. Ce qu'il détestait par dessus tout c'était une théologie « décharnée » — le mot est de lui — un système ingénieux peut-être mais inerte de subtilités dialectiques, sans expérience intime des choses dont on parle, sans saveur et sans séduction. Il se souvient de certains professeurs de théologie ou d'exégèse qui sont pour lui « des épouvantails », parce qu'ils incarnent à ses

yeux cette méthode d'appauvrissement (*A mes Séminaristes*, 2e éd., p. 142, 143). Et la même horreur de la « pensée sèche » lui fera porter, sur le travail « cognitif », le travail « de tête » dans l'oraison des jugements qu'on a pu trouver trop absolus (*ibid.*, p. 123, 125).

Chose étrange et pourtant bien explicable, ce spéculatif de profession qui avait dû, par métier et par nécesssité, s'occuper d'abstractions philosophiques et gagner le public belge au thomisme, déclare tout net que « les spéculations métaphysiques sont *vides* » (*Retraite pastorale*, p. 177 et 182). Il veut dire évidemment que sous les mots et les concepts nous devons tâcher de mettre des réalités et des expériences et qu'on peut se laisser prendre au jeu subtil de la logique sans s'apercevoir que les bulles en sont creuses.

Quand il lança, sur l'ordre de Léon XIII, sa magnifique entreprise de la Néo-scolastique, l'inondation du positivisme avait envahi toute l'Europe. On ne croyait presque plus nulle part aux méthodes *a priori* et la métaphysique était persévéramment dédaignée. Il eut le grand mérite de lui restituer dans notre pays et même au delà de nos frontières une place d'honneur, mais il ne vit jamais bien nettement quels rapports cette science spéculative devait avoir avec les sciences expérimentales. Il parla de « concilier les leçons de la sagesse antique avec les découvertes et les investigations de nos contemporains » ou de « rapprocher les synthèses (des sciences) des doctrines traditionnelles » (*Revue Néo-scolastique*, 1894, p. 17 et 18). Et l'idée était excellente, pourvu qu'on n'essayât point de fonder sur des conclusions scientifiques toujours réformables et progressives des certitudes métaphysiques, qui par définition sont absolues et immuables. Jamais le cardinal Mercier n'a préconisé cet empirisme; jamais il n'a dit que la métaphysique empruntait sa certitude aux conclusions de la science. Il a voulu montrer que les sciences laissaient le champ libre à la philosophie rationnelle et même, poussant plus loin, il a cru reconnaître, conformément aux idées régnantes d'alors, que par deux voies indépendantes les

sciences d'observation et la philosophie aboutissaient aux mêmes vérités.

Lester la spéculation de beaucoup de données positives, lui paraissait de bonne pédagogie, de bonne tactique et de bon goût. Il voulait de l'expérience en philosophie, comme il en voudra plus tard dans l'oraison de ses séminaristes (*op. cit.*, p. 142).

S'il n'avait écrit que des livres, ceux-ci porteraient avec leur date le signe qui les ferait vieillir, et la néoscolastique des années 1890 serait aujourd'hui submergée par la critique moderne des sciences. Toujours ami du réel et des choses, le cardinal Mercier a fait mieux qu'un livre, il a créé une œuvre vivante et durable, susceptible d'accroissement, soucieuse d'incessant rajeunissement et de progrès : l'Institut Supérieur de Philosophie à Louvain. N'eût-il que cette fondation à son actif, la Belgique et le peuple chrétien lui en garderaient une reconnaissance immortelle.

Aimant les hommes et les choses, il lui arrivait de traiter même l'erreur avec une certaine indulgence. Il n'a jamais parlé avec mépris des grands philosophes idéalistes et des esprits violents lui ont reproché la manière courtoise dont il traitait les « mécréants ». Pendant que se déchaînait la tempête intégriste, il fut un des points de mire des *zelanti*, et ce n'est plus un secret pour personne qu'avec une magnifique sérénité il laissa déferler la calomnie, comptant sur Dieu et sur sa justice pour que la vérité reprît ses droits. Une phrase du mandement dans lequel il annonce à ses diocésains l'élection de Benoît XV, c'est tout ce qui dans son œuvre marque cette longue et dure épreuve. Il la porta noblement, avec cette dignité calme qu'il n'abandonnait jamais dans les fonctions saintes.

Lorsque brusquement le professeur de philosophie devint archevêque de Malines, il fallut bien que la théologie prît sa revanche. Il ne semble pas que Mgr Mercier en eût fait jusqu'alors une étude spéciale. Personne ne le lui reprochera. Dans son existence surchargée les loisirs étaient absents. Mais avec une souplesse merveilleuse on le voit, aussitôt consacré, comprendre que les jours de la philoso-

phie pure sont maintenant passés pour lui et que c'est la « doctrine de piété » que son peuple attend de lui.

Il va la lui donner, non telle qu'il la trouve dans des livres mais telle qu'elle s'interprète dans sa vie, toute pénétrée d'expérience.

Il suffit de lire « *A mes Séminaristes* », et « *La Vie intérieure* » pour mesurer la distance qui sépare, dans le développement de la pensée religieuse du cardinal Mercier, les années du début (1907-1908) et celles de la pleine maturation (1918). Dans les débuts (*A mes Séminaristes* ou *Retraite pastorale*) la place des éléments proprement dogmatiques est assez modeste ; les exhortations sont très pieuses sans doute ; elles n'ont rien de « stoïcien » et le motif de l'amour de Dieu est placé à l'origine de toute perfection, mais c'est surtout de la conduite pratique, de la morale que l'on s'occupe, ce sont les vertus que l'on prêche. Par ci, par là l'exposé est comme interrompu par un souvenir des leçons professorales, et les preuves classiques de l'immortalité de l'âme viennent « renforcer » un peu curieusement la méditation des fins dernières (*Retraite pastorale*, p. 63-65). Le vocabulaire lui-même est comme imprégné de réminiscences scolaires, et dans le sermon sur la mort on nous dit que « les centres de la locomotion, de la déglutition et de la respiration sont successivement atteints » (*ib.*, p. 116). L'existence de Dieu est laborieusement établie et on en appelle au principe d'identité, à l'état A et à l'état B, absolument comme en classe. (*Ibid.*, p. 173). Mais en dessous de ces placages philosophiques la doctrine théologique est très unie et fort simple. Elle ressemble à celle que depuis plus de cinquante ans alors le P. Adolphe Petit, S. I., popularisait en Belgique. La vie de ce saint homme ne sera peut-être jamais écrite, mais il semble incontestable que sur la piété belge de la deuxième moitié du XIX^e^ siècle il a eu une influence considérable. Considérable non par la variété et la profondeur de ses pensées, mais par la douceur souriante et contagieuse avec laquelle il persuadait aux âmes la joie d'aimer Dieu tout simplement. Le P. Adolphe Petit ne s'est jamais préoccupé de spécula-

tion. L'idée même que pour monter à Dieu il fallait emprunter les échelles de corde de la dialectique lui aurait paru irrévérencieuse. Il préférait, plutôt que de résoudre une difficulté, arriver à faire voir qu'elle n'existait pas. Tout son évangile se résumait dans la simplicité filiale, la confiance enfantine, presque puérile dans son expression, à l'égard de la Providence paternelle du « bon Jésus ». Le clergé belge, et les monastères, et le monde laïc doivent au P. Adolphe Petit d'avoir été délivrés des derniers malaises du jansénisme. Mgr Mercier, très spécialement, avait accepté, recherché même, la direction spirituelle du P. Petit. Il l'appréciait à sa valeur, sans se dissimuler ce qu'elle avait d'incomplet, souffrant peut-être de la trouver si peu variée dans son expression. En 1906 le P. Adolphe Petit, parvenu à l'extrême vieillesse ne quittait plus guère Tronchiennes et, à part son courrier quotidien et ses fidèles « retraitants » ne gardait plus aucune relation suivie avec le dehors.

Vers la même époque une ère nouvelle s'ouvrait pour la piété catholique. Le décret sur la communion fréquente en rapprochant les fidèles du Dieu quotidien allait leur inspirer un désir de plus en plus impérieux de connaître son mystère, sa doctrine, sa grâce et son œuvre. Le dogme, si longtemps considéré comme un objet de science exclusivement cléricale, était maintenant objet de curiosité sainte et passionnée de la part des laïcs. Lassés d'apologétique, fatigués d'entendre toujours *pourquoi* il faut croire, les chrétiens demandaient qu'on leur exposât plutôt *ce* qu'il faut croire, qu'on leur parlât théologie et qu'on leur montrât toute l'opulence du mystère chrétien, sûrs qu'ils s'y attacheraient d'autant plus qu'on laisserait plus librement agir la séduction dont Dieu l'a rempli.

Le cardinal Mercier avait l'âme trop réceptive pour ne pas sentir lui-même tout le premier que l'aube nouvelle se levait. « *La Vie intérieure* », cette retraite très dogmatique qu'il voulut prêcher à ses prêtres « pendant les heures sinistres » (*op. cit.*, p. 9) de l'occupation et de la guerre ne ressemble presque plus en rien à la *Retraite pastorale,* et

l'adjuration, le reproche véhément qui la termine n'est ni dans le ton, ni dans la ligne des entretiens et des exhortations confiantes qui, des mêmes lèvres avec la même sincérité, tombaient dix ou onze ans plus tôt.

« Vous prêchez la morale... vous la prêchez même beaucoup trop, au détriment du dogme ; vous la prêchez trop sous forme négative, provoquant à la lutte contre les vices et les passions, trop peu sous forme positive, par des exhortations à la pratique du bien ; insistant trop exclusivement sur le devoir strict, sans ouvrir d'échappées sur l'idéal d'une vie parfaite, *à laquelle toute âme est appelée et qu'elle a les moyens d'atteindre* (c'est nous qui soulignons); la morale de vos sermons et du confessional est trop la morale du devoir, des vertus, trop peu la charité surnaturelle répandue par l'Esprit Saint dans les âmes baptisées, confirmées et alimentées par la Sainte Eucharistie. Vous demandez aux âmes l'impossible, parce que la vertu sans la grâce est pratiquement impossible (1). Vous vous croyez compatissant et vous êtes cruel. C'est le Christ qu'il faut donner, c'est Lui, son Évangile, les richesses de sa grâce, sa présence et celle du Saint Esprit dans l'âme, la prière intérieure, la paix et la toute-puissance dans l'union divine, c'est cela qu'il faut prêcher.

Mais cela vous ne le prêchez pas ou vous ne le prêchez guère, parce que cela c'est le dogme et il semble que le dogme vous fasse peur.

Vous parlez de Dieu, mais c'est l'Être suprême, son infinie majesté, sa providence, sa sainteté, sa justice, sa miséricorde que vous faites adorer : le Dieu de la raison humaine, de la philosophie, devant lequel Jean-Jacques Rousseau, Victor Cousin, Jules Simon ; chez nous, Rogier et Frère-Orban s'inclinaient avec respect.

---

(1) Il nous semble que cette phrase pourrait être aisément mal comprise. Aucun prédicateur, pensons-nous, n'a jamais demandé à ses auditeurs de pratiquer « la vertu sans la grâce ». Il a peut-être « sous-entendu » la grâce ; il n'en a point parlé ; mais se taire sur elle n'est pas l'anéantir et Dieu ne la donne point parce que le prédicateur en parle.

Mais le Dieu de notre foi révélée ; la fécondité interne de la Divinité, les processions divines, la mission du Christ par son Père, la mission invisible du Saint Esprit par le Père et le Fils dans les âmes ; les attributs caractéristiques de chacune des Personnes divines, leur contribution respective à la réalisation du plan surnaturel ; l'habitation de la Très Sainte Trinité en nous et notre union à Elle par la grâce sanctifiante, quand et avec quelle précision et quelle chaleur en parlez-vous en chaire, au catéchisme et dans vos directions spirituelles ? » (*La Vie intérieure,* p. 449, 450).

On se méprendait, croyons-nous, si on voyait dans ces phrases véhémentes un reproche réel. Prêcher la sainteté de Dieu et sa miséricorde n'est pas chose blâmable, et il n'est pas aisé de faire comprendre à l'auditoire ordinaire — ou même extraordinaire — de nos églises quelle est « la contribution respective des Personnes divines à la réalisation du plan surnaturel ». Parmi les prêtres qui avaient suivi jusqu'au bout cette admirable retraite sur la « Vie chrétienne » beacoup, quoique théologiens, avouaient que le sens des mystérieuses paraboles ne leur était pas très clair et sollicitaient des suppléments d'explication (*op. cit.,* p. XIX). On ne peut faire un crime à notre clergé de ne pas présenter à l'ensemble des fidèles des spéculations, sublimes sans doute, mais que les théologiens les plus éminents ont reconnu être très difficiles. Aussi bien le Cardinal Mercier n'a pas voulu blâmer ; il a exprimé un souhait, et la direction de ce souhait est incontestablement la bonne. Après l'époque du moralisme, qui a dominé le XVIII^e^ et le XIX^e^ siècle, nous sommes entrés de nouveau en plein dans ce qu'on appelle, faute d'autre terme, le dogmatisme. Jadis la religion semblait recommandable parce qu'elle inculquait « aux masses » la nécessité d'une bonne conduite ; aujourd'hui on recommence à la trouver intéressante en raison du système de vérités qu'elle présente et la foi apparaît digne d'attention par son contenu tout autant que par ses conséquences d'ordre pratique.

Tout l'épiscopat du cardinal Mercier fut une marche

entraînante dans cette voie et les modernistes, qui comme Tyrrell ont cru un instant que chez lui ils trouveraient moins de ferveur dogmatique, moins d'intransigeance doctrinale que chez d'autres, n'ont eu que le temps de reconnaître leur erreur. Ils se sont plaints bruyamment de leur déception. De plus en plus, à mesure qu'il avançait, le cardinal Mercier établissait sa piété sur les fondements de la doctrine théologique en apparence la plus subtile, en réalité la plus proche de notre action, et le problème qui l'intéressait était moins le problème purement spéculatif traité dans les écoles que le rapport actuel et vivant de nos âmes et des Personnes divines. Il n'est pas possible, croyons-nous, de lire la *Vie intérieure* sans être frappé de la parenté spirituelle de ce volume avec les ouvrages, si connus aujourd'hui, de dom Columba Marmion. *Le Christ vie de l'âme ; le Christ dans ses mystères,* nous offrent aussi la même abondance de considérations dogmatiques ; et si le nouveau Testament, S. Paul ou S. Jean, sont plus utilisés chez l'ancien abbé de Maredsous ; c'est S. Thomas, S. Augustin, et les études du P. de Régnon sur la Sainte Trinité qui apparaissent davantage dans la *Vie intérieure.* Cette parenté des deux auteurs n'a rien de mystérieux quand on sait par quelle étroite amitié spirituelle ils étaient liés et que l'abbé de Maredsous reçut bien souvent les confidences pieuses du grand cardinal. Maintenant que la mort a scellé leurs lèvres, plus personne sans doute ne révèlera le secret de ces entretiens.

Dans son effort pour rendre plus riche le contenu dogmatique de la piété contemporaine, le cardinal Mercier a réussi. Il a contribué pour sa part, sa large part, à cette restauration de la théologie chez les laïques, telle que nous la voyons aujourd'hui se poursuivre en Europe et en Amérique. C'est bien là, pensons-nous, le plus précieux service qu'il aura rendu non seulement à la cause des études sacrées mais à celle de la vie sainte.

Qu'il y ait dans cette œuvre doctrinale, élaborée d'après les circonstances et souvent au milieu de difficultés inouïes des portions d'inégale valeur, il faudrait être aveugle pour

le nier. Et ce triage des éléments, ce triage que la postérité fera nécessairement, on peut le tenter, on doit le tenter par respect pour la mémoire de celui qui n'a jamais voulu que le triomphe de la vérité.

Très pénétré des exigences de sainteté de la vie sacerdotale, le cardinal Mercier ne supportait qu'avec peine le mot de clergé *séculier*. Il lui semblait que ce terme presque laïc prêtait à confusion et pouvait entretenir chez ses prêtres l'idée qu'une vertu médiocre était leur lot. Il n'aimait pas davantage qu'aux *séculiers* on opposât les *religieux,* comme si on voulait mettre la mondanité d'une part, et la dévotion de l'autre. Et pour enlever toutes les armes à ceux qui auraient essayé de se défendre et auraient refusé l'ascension des sommets de la vertu, il se mit à construire une thèse un peu paradoxale sur le « premier ordre religieux établi dans l'Église » c'est-à-dire l'ordre sacerdotal. La fonction du prêtre exigeant moralement une véritable sainteté, il en concluait que l'état sacerdotal était ce qu'il y avait de plus parfait, donc de vraiment religieux et qu'un prêtre entrant dans un ordre monastique p. ex. « ne contracte pas, de ce fait, des obligations plus élevées » (*Vie intérieure,* p. 191). Un jour sans doute cette thèse sera examinée bien à fond par les critiques. Nous craignons qu'elle résiste mal à l'épreuve, mais nous n'avons pas à la discuter ici. Nous nous bornons à la signaler comme exemple de cette merveilleuse souplesse avec laquelle le cardinal Mercier savait adapter aux nécessités de son apostolat pratique la doctrine qu'il aimait. Il ne songeait pas d'abord à discuter spéculativement ; il voulait, en parlant des « religieux officiels de la Sainte Église », fermer pour toujours les portes à la médiocrité et enlever toute excuse aux somnolents. Cette préoccupation très haute et très droite l'a seule inspiré.

Sa doctrine générale de la transmission des grâces dans l'Église l'avait assez mal préparé, semble-t-il, à comprendre le rôle et la nature de l'état religieux. « La communication de la vie divine, écrit-il, se fait directement par le Christ à ses prêtres, et par ceux-ci aux membres de la commu-

nauté chrétienne » (*Vie intérieure,* p. 402), et poussant à fond la dangereuse comparaison physiologique il parle de la « vascularisation du sang du Christ » par les évêques, des artères et des artérioles que sont les prêtres, et de la diffusion générale de la vie par tout ce système circulatoire (*ibid.,* p. 406). Nous disons que la comparaison est dangereuse, car elle pourrait faire croire que les fidèles ne reçoivent des grâces que *par* l'intermédiaire du sacerdoce, et aussi que leur sainteté n'est qu'un débordement ou un transfert de la sainteté du prêtre. Il est peut-être aussi permis de regretter que pour appuyer sa théorie de l'épiscopat, l'illustre auteur de la *Vie intérieure* ait invoqué, avec une mention d'éloge toute spéciale, une lettre de Bossuet, d'une théologie contestable (*op. cit.,* p. 407). Il ne nous paraît pas possible de concilier avec le texte de cette lettre, la théorie du pouvoir immédiat du Souverain Pontife sur chaque fidèle. Or c'est précisément cette relation immédiate qui explique et légitime l'état religieux proprement dit. Nul doute que s'il avait pu discuter à loisir ces gros problèmes, le cardinal Mercier n'eût adouci quelques expressions et précisé son point de vue.

Tel qu'il fut, il reste très grand. Très humain, toujours disposé à s'instruire et gardant une âme printanière dans une vieillesse déjà fort avancée. Il rayonna pendant toute sa vie, et son œuvre porte témoignage : *lapides clamabunt.*

Que les historiens nous le conservent tel qu'il fut ; non tel qu'ils seront tentés de le faire : à leur mesure et suivant le « type » du grand homme. Personne ne fut moins banal, moins routinier, moins esclave de l'habitude, et un de ses derniers gestes, les fameuses Conversations de Malines, nous montre bien que son âme audacieuse se prêtait candidement aux expériences les plus graves.

Il fut très grand, et il le restera ; il fut très bon et très pieux, il aima Dieu et les hommes, d'un cœur magnanime. Sa théologie ce fut d'abord sa vie entière, il a laissé le monde meilleur dans son sillage ; meilleur et donc plus proche de Dieu.

Et cependant, s'il pouvait choisir lui-même parmi tant

de titres de gloire très saine celui de sa prédilection, il dédaignerait sans doute les plus sonores et les plus en vue, et conformément à toute la direction de sa piété, il n'accepterait d'être appelé, à la bonne manière catholique de nos aïeux, que le « très dévot serviteur de Marie ». Lui, le champion de Marie Médiatrice, il aurait certainement, de grand cœur, abandonné la science et l'action brillante, pour un *Ave Maria ;* et dans le rayonnement très doux de l'influence qu'il exerça sur tant d'âmes saintes, on retrouve quelque chose de cette mansuétude lumineuse que Notre Dame obtient souvent à ses amis. Et ceci encore c'est de la théologie vécue et de la doctrine en action.

PIERRE CHARLES, S. J.

Vie religieuse et piété filiale

(Suite) (1)

II. LES APPLICATIONS

L'accord règne aussi sur certaines applications nécessaires des principes exposés ; sur d'autres points, où interviennent d'autres considérations, on rencontre d'assez grandes divergences de pratique, facilement explicables par la diversité des circonstances et les fins différentes que se proposent les instituts religieux. Nous signalerons quelques décisions de l'Église et rappellerons quelques règles de la théologie morale, mais surtout nous emprunterons un certain nombre d'exemples à plusieurs règles religieuses plus ou moins anciennes. Si incomplet qu'il soit, cet exposé montrera une certaine « variété dans l'unité ».

1° POINTS D'ACCORD. 1. Le consentement des parents n'est pas nécessaire pour entrer en religion. Relisons l'art.

(1) Voir *N. R. Th.*, p. 201-217.

59 des *Normae* de 1901 : « Bien que les supérieurs doivent faire tout ce que la prudence exige dans la grave affaire de l'admission des postulants, il ne faut pourtant pas exprimer dans les constitutions la nécessité du consentement des parents ou des tuteurs du postulant ».

La doctrine classique est que l'enfant n'est pas tenu d'obéir à ses parents en ce qui concerne le choix d'un état de vie. Cela s'applique au mariage et, à plus forte raison, à la vie parfaite. Mais, dans des affaires d'une telle importance, le respect impose généralement à l'enfant le devoir de consulter ses parents. Lehmkuhl, cité par Vermeersch (1), y met cette restriction : « Dans le choix de l'état de perfection, souvent il n'est pas expédient de demander d'abord conseil aux parents, puisque la chair et le sang ne comprennent pas les choses de l'esprit ; après la délibération et la décision une fois prise, en pratique il y a souvent lieu de la faire connaître aux parents, mais pas pour changer d'avis ». Tout dépendra des circonstances.

Au reste, les moralistes reconnaissent aux parents le droit d'éprouver quelque temps la vocation douteuse d'un enfant trop jeune, mais toujours sans l'exposer au péché, en ne cherchant sincèrement qu'à connaître la volonté de Dieu.

Après avoir rappelé cette règle, le P. Choupin, à la suite du cardinal Gousset, dit que, « si l'enfant peut, sans courir de danger pour sa vocation, demander et obtenir le consentement de ses parents, il doit le faire... ; si l'on prévoyait qu'en retardant un peu son entrée en religion, et en faisant connaître aux parents leurs obligations, on empêchera un refus coupable de leur part, on peut, on doit même accorder un délai, pourvu que d'ailleurs on ne soit point exposé à des péchés graves ou en danger de perdre sa vocation » (2).

La sagesse conseillera ordinairement aux supérieurs de ne pas recevoir malgré l'opposition de ses parents un enfant mineur. Cela exposerait à de graves difficultés de la part

---

(1) *Theologia moralis*, 1924, II, n. 291.

(2) L. Choupin, s. I. *Nature et obligations de l'état religieux*, 1923, pp. 182, 183.

des lois civiles et semble aujourd'hui moins conforme à l'esprit de l'Église qui admet officiellement la majorité à l'âge de 21 ans accomplis (c. 8801 et cfr. c. 1034 au sujet du mariage).

2. Ne peuvent entrer en religion ni les enfants dont les parents sont dans le besoin, ni les parents dont les soins sont nécessaires à leurs enfants.

L'enseignement traditionnel est codifié dans cette phrase du c. 542, 2° : « Sont admis validement, mais illicitement... les enfants qui doivent assister leurs parents, c'est-à-dire leur père ou leur mère, leur grand-père ou leur grand'-mère, réduits à une grave nécessité, et les parents dont les soins sont nécessaires pour nourrir ou élever leurs enfants ». Dans de tels cas, où le devoir de la piété, filiale ou paternelle, s'impose, il est clair qu'il faut accomplir cette obligation avant de s'adonner à des œuvres de surérogation, tout comme il faut payer ses dettes avant de faire l'aumône.

Le précepte, en cas de conflit, passe avant le conseil ; le conseil ne s'adresse pas, au moins pour le moment, à cette personne ; le bon plaisir divin est qu'elle s'acquitte pleinement de ses devoirs de famille. Telle est, en substance, l'explication répétée partout à la suite de saint Thomas.

Un vieux commentateur de la règle de S. François déclare qu'un fils ne peut entrer en religion dans l'extrême nécessité de son père ou de sa mère ; s'il était impossible de les secourir autrement, il devrait sortir du monastère, même si le supérieur prétendait s'y opposer, « parce que, dans le conflit du précepte divin et naturel de l'assistance aux parents, qui est plus important, avec le précepte de l'obéissance régulière, qui est moindre, il faut observer ce qui est plus important » (1).

A propos de la phrase citée du c. 542, 2°, dom Bastien pense avec raison que subsistent, en vertu du c. 6, 2° (et aussi, dirons-nous, de par la nature des choses), les exceptions admises par les auteurs antérieurs : « 1. si les

(1) De Melfi. *Morales commentarii in Statuta et Constitutiones... S. Francisci*, Venise, 1664, p. 48.

enfants, même en demeurant dans le monde, n'avaient pas l'espoir d'aider efficacement leurs parents ; 2. ou s'ils le pouvaient également dans la vie religieuse ; 3. si, dans le monde, ils étaient exposés au danger prochain de tomber en péché mortel : dans ces cas, il leur était permis d'embrasser la vie religieuse » (1). Le même auteur rappelle avec à-propos que le religieux, contraint de sortir du couvent pour aider ses parents tombés dans la misère, ne peut le faire qu'après avoir obtenu un indult d'exclaustration ou de sécularisation. A défaut de loi positive, la prudence imposerait cette mesure dans une matière si sujette aux illusions.

2° Pratiques diverses. L'observation du quatrième commandement par les religieux est soumise, nous venons de le voir, à certaines règles, sur le fond desquelles tout le monde s'accorde malgré des nuances de détail ou des variétés d'expression. Tout au contraire, suivant les différents instituts religieux, il règne la plus grande diversité de conceptions et de pratiques en ce qui concerne *les relations* avec la famille, correspondance, parloir, visites faites ou reçues... On ne trouverait guère aujourd'hui la méfiance toute spéciale que certains Pères du désert semblent avoir éprouvée vis à vis de leurs proches. Dans les ordres les plus contemplatifs les parents du religieux ne sont pas aussi rigoureusement privés de relations avec lui que les autres personnes du « monde » ou du « siècle ». Mais l'on comprend qu'un ordre apostolique, tout en veillant à écarter les abus, se montre plus large qu'une religion monastique. D'autre part la clôture papale est aussi stricte pour les proches des religieux que pour d'autres personnes et interdit ce qui serait permis dans des congrégations moins cloîtrées.

On ne s'étonnera pas de trouver généralement une plus grande sévérité et des réglementations plus détaillées chez les religieuses que chez les religieux. Si la femme est souvent plus généreuse que l'homme, plus pleinement dévouée, moins sensuelle, elle est ordinairement plus sentimentale,

(1) Dom Bastien, *Directoire canonique*, 1923, n. 78, p. 49.

moins réfléchie, plus exposée à céder aux entrainements du cœur, à ceux surtout qui paraîtraient parfaitement innocents. On ne trouvera pas étrange que des religieux, surtout prêtres, puissent tout au moins aller assister à la mort et aux funérailles de leur père et de leur mère, et que la même permission soit refusée à beaucoup de religieuses, à qui la bienséance interdit de voyager, surtout seules, ou même de sortir du couvent, sans une vraie nécessité.

La fin des divers instituts, l'esprit propre à chacun d'eux, expliquent des usages assez différents. Ici, l'on insistera plus sur la séparation complète ; là on permettra certaines manifestations de piété filiale qui, sans nuire sérieusement à la vie religieuse, exerceront une heureuse influence sur l'âme des proches et les rendront plus zélés à étendre autour d'eux le règne de Dieu. Comme tout proverbe, le dicton « Nul n'est prophète chez soi » comporte des exceptions. Il ne manque pas de religieux qui font rayonner une atmosphère plus surnaturelle sur les membres de leur famille, et par eux sur bien d'autres personnes, qui recrutent ainsi d'excellents collaborateurs pour beaucoup de bonnes œuvres. Si certaines contemplatives ne fuient pas trop le parloir ni la correspondance, c'est généralement qu'elles y voient des moyens d'apostolat. Qui dira tous les heureux effets produits sur leurs proches, et propagés bien au delà de ces cercles restreints, par les lettres de la grande sainte Thérèse, de sa digne fille sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, de sainte Marguerite-Marie, et de plusieurs autres? L'ascétisme chrétien ne s'enferme pas dans une formule étroite; l'Église, « circumdata varietate », se montre à la fois très ferme à maintenir l'unité dans les principes et très large pour permettre aux différentes manifestations de l'esprit de Dieu de se donner carrière dans les divers instituts religieux.

Il ne nous reste qu'à illustrer ces considérations trop abstraites par quelques exemples empruntés à diverses constitutions. Nous commencerons par les hommes en suivant à peu près l'ordre chronologique.

On ne s'étonne pas de voir la sévérité règner chez les Chartreux : « Que toutes les personnes de l'Ordre évitent

et fuient les visites de leurs parents, les conversations avec eux et les affections sensibles : sinon, qu'ils soient punis suivant la grandeur de leur faute » (1).

Même note chez les Trappistes. Si un séculier demande à voir un religieux, l'hôtelier doit l'avertir des usages « qui sont de ne permettre à un novice de parler qu'à ses plus proches parents, comme père, mère, frère, sœur, oncle et tante ; de ne jamais l'y forcer quand il est bien aise de ne pas le faire ; de ne jamais permettre à un religieux profès de parler à qui que ce soit... » Cet avis est donné aux hôtes : « Si l'on appercevoit quelqu'un qu'on eût connu dans le monde, il faudroit bien se donner de garde de se faire reconnoître à lui, quand bien même ce seroit son fils, son frère ou son neveu ». Et à l'hôtelier : « Si l'on apperçoit parmi les hôtes quelqu'un de ses parens, on doit se retirer et en prévenir le R. Père. Parler d'affaires de famille, ce seroit une faute très griève dont il faudroit s'accuser le plutôt possible » (2).

Habitué aux fréquents rapports avec le monde, l'ordre de Prémontré est moins sévère, sinon dans les déclarations de principes, du moins dans les applications. « Que les frères n'aient pas la présomption d'inviter leurs amis et leurs proches sans le consentement des supérieurs ; quand ils se présentent, qu'ils ne leur parlent pas sans la permission du prieur ; et qu'ils ne mangent pas avec eux à l'insu de l'abbé ou sans son consentement. » Les religieux sont mis en garde contre l'amour déréglé de la famille, qui a poussé quelques prélats à engager en faveur de leurs proches les biens du couvent : de tels actes sont déclarés invalides. Mais, « si la bienséance demande parfois que des femmes, de la parenté des religieux, soient admises à passer la nuit, à boire ou à manger dans nos monastères, que l'abbé destine

(1) *Nova collectio statutorum Ordinis carthusiensis,* Correriae, 1736. — Nous avons traduit le texte du latin, ce que nous ferons encore quand il y aura lieu, aussi exactement que possible.

(2) *Réglements de la Trappe,* Fribourg en Suisse, 1794, p. 242, 246, 249.

à cela un endroit convenable, en dehors du cloître, où, à l'abri de tout soupçon, les frères pourront, mais seulement moyennant la permission de l'abbé, manger avec leurs parentes, pourvu qu'à l'heure convenable ils soient de retour au dortoir » (1).

Les constitutions des Récollets de France sont plus brèves sur ce sujet : « Que des hôtes séculiers ne soient pas reçus dans nos couvents, à moins qu'ils ne soient de la parenté des religieux ou qu'ils n'aient bien mérité de notre Ordre » (2).

Aux supérieurs des Mercédaires il est recommandé de soigner si bien leurs religieux malades que ceux-ci n'aient pas à regretter l'affection de leur famille. « Il est rigoureusement interdit que nos religieux soignent leur santé dans des maisons de séculiers, même de leurs parents. » Cependant le provincial peut le permettre pour une grave et urgente nécessité (3).

Sur les Bénédictins modernes, à défaut de détails précis, citons quelques lignes indiquant des tendances : « En consentant à vivre séparés de leurs parents, les moines se garderont bien de penser que, pour être parfaits religieux, ils doivent renoncer à l'affection qu'ils leur portent. Cette affection, au contraire, étant épurée par la divine charité, n'en deviendra que plus vive, plus tendre et plus fidèle » (4).

D'un assez ancien chapitre général des Rédemptoristes nous extrayons ces lignes : « Il n'est permis à aucun des membres de la Congrégation, sinon aux confesseurs des femmes, d'écrire à des femmes, sauf à leur mère et à leurs sœurs... » (5). Saint Alphonse mettait ses religieux en garde contre les visites à leur famille : « Je rappelle à tous qu'on

---

(1) *Statuta Ordinis Praemonstratensis renovata.* Stivagii, 1735, p. 228. La dernière phrase citée, qu'on trouve en note p. 428, est tirée du Chapitre Général de 1532.

(2) *Constitutiones Recollectorum Galliae.* (Strasbourg, 1734), p. 95.

(3) *Constitutiones Ordinis B. M. V. de Mercede,* édition de Madrid, 1755, p. 94.

(4) Dom Guéranger, *Réglement du Noviciat,* édit. de 1885, p. 11.

(5) *Constitutiones et Regulae... Sanctissimi Redemptoris*, Rome, 1782, p. 31.

ne peut aller dans les maisons séculières, et moins encore chez ses parents, sans une permission expresse... » La règle permet de visiter son père ou sa mère en danger de mort, mais plus d'un religieux édifie davantage en s'en abstenant (1).

La Compagnie de Jésus a récemment codifié sur ce point ses usages antérieurs : « § 1. Les voyages dans la famille peuvent être permis par le provincial à la mort ou dans la maladie grave des parents ou de leurs remplaçants, ou à l'occasion du départ aux missions étrangères, si la famille le demande. § 2. Dans d'autres cas, à moins de cause ne souffrant aucun retard, que les provinciaux ne permettent pas de tels voyages sans la permission du général ; tout au moins, que celui-ci soit averti des autorisations accordées » (2).

Chez les frères du Sacré-Cœur on se contente de directions assez générales : « Rien n'étant plus opposé à l'esprit de communauté que l'attachement immodéré pour les parents, les Frères s'efforceront de se dépouiller de toute affection trop humaine pour leurs proches, et ne s'occuperont point des affaires temporelles de leur famille.

Dans le même esprit, ils n'iront voir leurs parents ou ne les inviteront à venir que lorsqu'ils en auront obtenu la permission de qui de droit » (3).

La Société de Marie, après avoir rappelé les principes, en précise plusieurs applications : « 154. Le religieux n'écoute donc pas la voix du sang, si elle le retient ou le rappelle dans le monde. Il ne garde le souvenir de ses parents que pour les recommander à Dieu dans ses prières, et offrir ses sacrifices pour eux ; jugeant sainement des choses à la lumière de la foi, il est persuadé qu'il ne peut mieux accomplir le quatrième précepte : Honora patrem et matrem. Honore ton père et ta mère.

---

(1) D'après MAYNARD, O. P., *Gouvernement des religieuses* (1879). I, n. 251.

(2) *Epitome Instituti S. I.*, 1924, n. 247.

(3) *Institut des Frères du Sacré-Cœur de Paradis près Le Puy* (édition non datée, mais postérieure à 1900), art. 170 et 171.

155. Conformément aux prescriptions du droit canonique, la Société ne peut s'engager à rien envers les parents des religieux.

162. L'entretien au parloir dure le moins possible ; quand il se prolonge, le Chef a soin de faire rappeler le religieux. Si des parents viennent de loin et pour affaires, le Chef juge de la fréquence et de la longueur des entretiens...

168. S'il survient à un religieux une affaire de famille qui exige son intervention en quelque chose, il en donne connaissance à son Chef, qui prend les mesures nécessaires pour le dégager des soins temporels, le plus qu'il est possible.

171. Un religieux ne peut loger chez ses parents, quand il va dans un lieu où se trouve un établissement de la Société ; mais il pourrait y manger une ou deux fois, avec la permission du Chef local.

228. Les religieux malades ne vont point passer dans leur famille le temps de leur convalescence, et les parents ne viennent pas les soigner dans leur communauté (1). »

Les exemples cités laissent entrevoir un peu moins de sévérité de nos jours qu'autrefois ; mais cette différence tient parfois moins à la diversité des époques qu'au caractère, contemplatif ou actif, pénitent ou apostolique, de tel ou tel institut. Généralement les instituts d'hommes sont assez sobres de détails. Surtout les instituts modernes, voués à l'apostolat, évitent de multiplier les prescriptions minutieuses dont de fréquents rapports avec le monde rendraient l'observation impossible. Ils s'efforcent de rectifier les sentiments et les intentions, et d'écarter les abus, plutôt que de réglementer toutes les démarches. Dans les instituts féminins on rencontre souvent une réglementation beaucoup plus complète, moins de généralités mais parfois un grand luxe de détails.

Au sujet des Carmélites nous ne rencontrons que ce détail,

---

(1) *Constitutions de la Société de Marie,* fondée à Bordeaux par le R. P. Chaminade, édition de 1869.

mais assez significatif : « Que l'on ne voie personne sans voile, si ce n'est le père, la mère, ou les frères... (1) ».

Dans la constitution XV^e^ de la Visitation, saint François de Sales écrit : « On donnera plus aysement dispense aux novices de parler à leurs pères et mères, frères et sœurs, oncles et tantes, mesme à visage descouvert ; comme au contraire on les exemptera, tant qu'il se pourra bonnement faire, de parler à tous autres ». Sainte Chantal entre dans plus de détails : « Pour les pères, frères, beaux-frères, oncles et neveux propres, il faut aller à eux le voile baissé, et puis incontinent en les saluant, s'il n'y a point d'autres hommes avec eux, les Sœurs le doivent lever... ». Et encore : « Oüi, en cette occasion de fondation, l'on pourroit laisser manger avec les Religieuses, les pères, frères et fils, quand l'on se trouveroit dans leurs Maisons... ». Ce qu'elle dit des sentiments à avoir, respire la modération et la douceur salésiennes, exemptes de rigorisme comme de mollesse : « Les Religieuses font bien de rendre de la gratitude à leurs parens, et leur témoigner de la consolation de les voir. Mais elles ne leur doivent montrer de l'empressement, ni de l'ardeur de les voir souvent... » (2).

Sur la congrégation bénédictine de Notre-Dame du Calvaire nous trouvons des précisions intéressantes : à la fois grande austérité et désir de faire des concessions aux proches. Au parloir, les religieuses sont séparées des visiteurs par une grille et par une épaisse toile noire, mais il y aura une petite fenêtre carrée « que l'on n'ouvrira pas sinon quand il sera permis de parler au père, à la mère, aux frères, aux sœurs, aux oncles et aux tantes seulement... Quand les sœurs parleront à leurs susdits parents, elles auront le voile baissé, qu'elles hausseront s'ils le désirent : mais tousiours quand elles parleront il sera baissé... Les Sœurs pourront parler douze fois l'an à leur père et mère,

(1) *Constitutions du Carmel réformé de France,* édition de Poitiers, 1898, p. 105.

(2) Sainte Jeanne de Chantal, *Explication des règles de la Visitation,* Paris, 1665, p. 188 ss.

et six fois seulement à toute autre personne, quoyque de leurs plus proches parents... » (1).

Des dispositions analogues se retrouvent dans la congrégation fondée par saint Pierre Fourier. Au parloir, muni des grilles les plus sévères, une sorte de chassis pourra s'ouvrir en des cas exceptionnels, ainsi « pour les père et mère de celle qui parle, et pour ses frères et sœurs, et autres parents bien proches... ». Une sœur ne pourra être autorisée à lever son voile que par extraordinaire « et aux pères et mères et frères et sœurs qui le désireroient, et le demanderoient avec instance ; moyennant que ce fust fort rarement et pas plus de trois ou quatre fois l'an pour chacun des frères et sœurs... Aucune des religieuses n'invitera, et ne fera inviter ses parens ici specifiez, ni autres de ses appartenants du monde, de venir la veoir ou luy parler... ». En voyage, « il pourra leur estre permis de se destourner quelque peu, et tirer, comme par exemple, chez des parents pieux, etc. » (2).

Dans les constitutions des Sœurs de S. Joseph (fondées vers la fin du XVII[e] siècle par Mgr de Maupas, évêque du Puy) nous trouvons ces courtes lignes : « Elles (les supérieures) ne permettront que très rarement aux Sœurs de voir les hommes, à moins que ce ne fussent leurs pères, leurs frères ou leurs cousins germains, auxquels elles pourront le permettre plus souvent, mais toujours sans assiduité... » (3).

Une congrégation fondée à Paris en 1822 entre dans peu de détails, mais trace une direction générale assez sévère : « Les parents seuls pourront les voir (les sœurs malades) à l'infirmerie... Les Sœurs ne conserveront avec les personnes du dehors, même avec leurs proches parents, que les rapports qui seraient jugés absolument nécessaires par la Mère

(1) *Considérations... sur les Constitutions de la Congrégations de N.-D. du Calvaire,* Paris, 1634, p. 237, ss.

(2) *Les vraies constitutions de la Congrégation de Notre-Dame,* 1649, 1[re] partie, pp. 144 et 154.

(3) *Constitutions des Sœurs de S. Joseph,* édition de 1824, p. 213.

Supérieure... Elles se contenteront de les aimer en N.-S., de prier pour eux, sans se mêler en aucune manière de leurs affaires ». Elles n'écriront que rarement, « même à leurs parents » (1).

La Société des Filles du Cœur de Marie, fondée en pleine Révolution et dont les membres étaient souvent contraints de mener la vie religieuse dans le monde, se contente forcément de recommandations générales, de principes intérieurs : « Elles auront pour leurs pères et mères le respect, l'amour et l'obéissance, dont la loi naturelle et la loi divine leur font un commandement exprès ». Mais elles s'efforceront de se dépouiller de l'amour sensible de leurs parents pour le transformer en affection spirituelle. C'est d'une manière surnaturelle qu'elles rendront à leurs parents ce qu'elles leur doivent. « Nulle complaisance pour eux ne doit jamais nous porter à nous écarter en rien de la voie dans laquelle Dieu veut que nous marchions... (2). »

La Société de Marie-Réparatrice rappelle les mêmes principes mais précise quelques points. « En danger prochain de mort, la Supérieure Provinciale pourrait autoriser les plus proches parents de la Religieuse malade à la voir à l'infirmerie. » Il est interdit de s'occuper d'affaires séculières, même intéressant les parents, « à moins qu'au jugement de la Supérieure, la charité ne demande quelquefois qu'on en agisse autrement » (3).

Une congrégation d'inspiration franciscaine entre dans de nombreux détails. Une religieuse ne peut se rendre seule au parloir que si elle y est appelée par « une dame ou par une jeune personne ou encore par son père ou ses frères ». Les proches parents d'une sœur seront autorisés à la voir quand elle est malade, ou simplement indisposée, s'ils ne

---

(1) *Congrégation des Sœurs de Bon Secours sous l'invocation de N.-D. Auxiliatrice,* ch. IV, n. 6 ss.

(2) *Manuel à l'usage des Filles de la Société du Cœur de Marie,* édition de 1818, pp. 3, 5, 47, etc.

(3) *Plan et Constitutions de la Société de Marie-Réparatrice,* 1864, art. 20 du Plan et Avertissement général n. 8.

l'ont pas vue depuis longtemps. La prieure peut permettre aux sœurs de sortir du couvent pour aller voir leurs proches parents dangereusement malades. Elles sont autorisées à « embrasser leur père et leurs frères et, si elles le croient utile, leurs oncles, leur tuteur, leurs neveux, ainsi que des enfants en bas âge » (1).

Les constitutions de l'Instruction charitable du Saint Enfant Jésus précisent quelques points. « La Supérieure pourra en dispenser (d'avoir une compagne au parloir) à l'égard des personnes très proches. » Un peu plus loin : « Les voyages chez les parents ne seront aussi accordés que par la Supérieure Générale et pour quelque grave nécessité » (2).

Ce qui est plus remarquable, c'est, chez les Oblates du Sacré-Cœur, tout un chapitre intitulé : « Devoirs envers les parents ». Ici du moins, le problème n'est pas esquivé ni passé sous silence. La religieuse « aura pour ses parents la plus sincère affection. Elle la leur témoignera principalement par la prière et la tendre sollicitude dont elle sera animée pour leur salut ». Elle conservera avec eux des relations épistolaires, mais leurs visites seront rares et courtes (3).

Il existe quelques congrégations, en très petit nombre, dont les constitutions permettent à tous leurs membres de passer chaque année quelques semaines de vacances dans leur famille. Pour n'être pas trop incomplet, il fallait mentionner ici cette curieuse mesure dont nos aïeux se fussent peut-être scandalisés. L'expérience nous manque pour la juger. Impossible de décider a priori si les avantages d'une telle disposition l'emportent sur ses inconvénients, si par exemple la santé raffermie, un heureux apostolat en famille, le recrutement de nouvelles vocations compensent la diminution du recueillement, le retour de préoccupations et

(1) *Règle de Notre-Dame des Anges à Tourcoing*, 1892, ch. XXXI ss.

(2) *Constitutions de l'Instruction charitable du Saint Enfant Jésus*, édition de 1872, pp. 150 et 155.

(3) *Constitutions des Oblates du Sacré-Cœur*, édition de 1883, chap. VIII.

d'affections terrestres dont on s'était péniblement dégagé, parfois sans doute de réels dangers pour la persévérance. L'essai eût-il réussi dans des régions bien catholiques, il resterait imprudent d'introduire brusquement cet usage dans des milieux tout différents.

Un peu moins sévères que certaines anciennes règles, les *Normae* de 1901 (rédigées, on le sait, au féminin mais généralement applicables même aux hommes), en demandant que la religieuse ait une compagne pour sortir de la maison ou se rendre au parloir, admettent une exception en faveur des proches : « Cependant elles pourront quelquefois sans compagne entretenir leur père et mère ou les consanguins au premier degré » (art. 176).

Bienfaisance surnaturelle envers les proches. Conclusion.

Nous avons constaté des différences assez considérables en ce qui concerne les relations (lettres, parloir, visites...) des religieux avec leurs proches. Au contraire l'unanimité règnerait sur ce point de la part de tous les instituts : le religieux doit payer sa dette envers sa famille en lui obtenant les biens surnaturels. Un grand nombre d'instituts prescrivent explicitement des prières spéciales pour les parents de leurs religieux. Ainsi, dans la congrégation de Notre-Dame, de saint Pierre Fourier, chaque jour deux religieuses prient « pour les pères et mères des religieuses ». « Les pères et mères de toutes les religieuses seront particulièrement participants de toutes les prières et mérites et bonnes œuvres qui se font et se feront èz monasteres où leurs filles demeurent, y gardant bien leurs règles. En novembre, une messe sera célébrée pour tous les pères et mères des religieuses » (1).

Bien des fois la fidélité à une vocation religieuse a amené

(1) *Les vrayes constitutions de la Congrégations de Notre-Dame,* 1649, 5e partie, nn. 3, 10, 11.

la conversion des parents de l'incrédulité à la foi, de l'indifférence à la pratique, de la tiédeur à la ferveur. Dieu bénit à la fois le sacrifice des enfants et celui, souvent plus pénible, des parents, en donnant à ceux-ci des grâces de choix. Par la privation de quelques caresses les familles ont obtenu d'incomparables biens surnaturels. Non vraiment, qui réfléchit tant soit peu n'osera plus accuser les religieux de manquer au quatrième commandement. S'ils ne l'observent pas à la façon vulgaire, ils l'observent, comme dirait l'École, « éminemment ».

E. JOMBART, S. I.

Bourdaloue prédicateur de la Grâce (1)

Bourdaloue, plus que d'autres orateurs illustres de son époque pourrait être appelé le prédicateur de la grâce. C'est sur un tel sujet qu'il a ses tons les plus chauds, ses effusions les plus touchantes, ses accents les plus personnels.

Penché sur l'âme humaine en observateur passionné, son regard pénétrant n'y verrait que misère et corruption ; il retirerait de ce spectacle un pessimisme plus absolu que celui du moraliste mondain qui à la même époque publiait ses *Maximes,* pessimisme renforcé de toute la droiture un peu rigide de son caractère, de tout son zèle de prêtre et de religieux, échauffé de tout son feu oratoire. Mais la lumière

(1) Ces pages sont détachées d'un court volume sur la spiritualité de Bourdaloue qui doit paraître prochainement. Elles servent comme d'introduction à l'étude d'une doctrine spirituelle qui, contrairement peut-être à l'opinion courante, est fondée en bonne partie sur la connaissance expérimentale et la vive estime des œuvres de la grâce en nous.

Les références sont données à l'édition Vivès, une des plus répandues, et qui reproduit avec assez d'exactitude le « *textus receptus* ». (C'est ainsi que M. Griselle lui-même appelle l'édition princeps du P. Bretonneau, en concédant qu'elle est suffisamment fidèle au moins aux idées de Bourdaloue).

de la foi lui fait discerner dans les âmes les plus corrompues la présence, le travail délicat, patient, obstiné de la grâce divine ; il l'a surprise à l'œuvre cent et mille fois dans son ministère si chargé de confesseur, et cette vue l'a pénétré d'une admiration émue et reconnaissante. S'il y a dans son éloquence quelque lyrisme, c'est bien lorsqu'il parle de la grâce de Dieu, et de ses effets dans l'âme pénitente ou fidèle.

Il suffirait pour s'en convaincre de relire le sermon sur la grâce : « *Si scires donum Dei* »; le début déjà, dans sa solennité, a la vibration intime qui sera sensible jusqu'à la fin :

« Sire, ce don de Dieu que ne connaissait pas encore cette femme samaritaine dont il est parlé dans notre Evangile, et que le Sauveur des hommes lui fit connaître, c'est, selon tous les Pères de l'Église et tous les interprètes de l'Écriture, la grâce même de Jésus-Christ. Cette grâce sans laquelle nous ne pouvons rien et avec laquelle nous pouvons tout ; cette grâce par où, comme dit l'Apôtre, nous sommes tout ce que nous sommes, si nous sommes quelque chose devant Dieu ; cette grâce qui nous éclaire, qui nous attire, qui nous persuade, qui nous convertit... cette grâce qui opère en nous et avec nous tout ce que nous faisons pour Dieu, et qui, dans l'ordre du salut, nous donne par son efficace, non seulement le pouvoir, mais la volonté de l'action : voilà, dis-je, mes chers auditeurs, l'excellent don qu'il nous est si important à nous-mêmes de bien connaître. Don parfait qui nous vient d'en haut et qui descend du Père des lumières. Don au-dessus de tous les dons de la nature, et auprès duquel saint Paul regardait comme de la boue tous les dons de la fortune. Don des dons que Jésus-Christ seul a pu nous mériter, et que nous recevons de la miséricorde infinie de Dieu (1). »

Ce n'est pas d'ailleurs la seule fois où il invite ses auditeurs à entrer, non pas, comme le Bossuet des Oraisons funèbres, « dans les puissances du Seigneur », mais « dans le trésor immense des miséricordes divines » : c'est par là qu'il veut ramener les pécheurs, dans les sermons

(1) *Sermon du Carême,* pour le Vendredi de la 3e semaine, t. I, p. 401. Cf. l'esquisse d'un autre sermon sur la grâce dans *l'Essai d'Avent,* t. II, p. 449.

sur la conversion, la douceur de la Pénitence, la Loi chrétienne (loi de grâce) et autres semblables ; c'est par là aussi, par la promesse et l'attrait des grâces spéciales, qu'il exhorte les âmes pures à la vie parfaite et particulièrement à la vie religieuse.

Aussi insiste-t-il, ici et ailleurs, sur la nécessité d'étudier cette divine psychologie chacun en soi et pour soi, car « il nous importe de bien savoir en quoi consiste cette douceur de la grâce... *ce qu'elle doit faire en nous, de quelle manière Dieu veut que nous y répondions* ». Action divine, grâce prévenante, adjuvante, abondamment suffisante, et quelquefois efficace comme malgré nous ; d'autre part, action humaine, qui n'est qu'une réponse, une collaboration, mais active et, autant que possile, fidèle et généreuse : c'est, je crois bien, non pas seulement une vue familière à Bourdaloue, comme à tout penseur chrétien, mais une idée dominante, qui permet d'embrasser d'un coup d'œil, d'unifier, de synthétiser assez parfaitement ses différents principes de vie spirituelle.

Une spiritualité qui nous fixerait trop exclusivement sur notre activité propre, ne lui semblerait pas faire la juste part au respect, à la considération affectueuse de la grâce divine, et encore aurait le tort grave en pratique de ne pas nous ajuster avec une exacte fidélité aux incessantes et multiples opérations de la grâce « *multiformis gratiæ Dei* », méritant en quelque mesure les reproches d' « ignorance grossière » et « d'ingratitude criminelle » adressés en son exorde à tous les chrétiens qui négligent de connaître le don de Dieu.

Nous verrons plus loin comment cette connaissance se développe chez lui en une véritable théorie de la « conduite intérieure du Saint-Esprit », ce sera plutôt le point de vue de la réponse humaine ; mais ici nous voyons comment ce principe de vie spirituelle est commandé par l'observation attentive et l'estime profonde des opérations de la grâce.

Bourdaloue nous en expose longuement les deux caractères : douceur et force, qui « font tout le partage » de son

discours. Dans le 1er Point, il esquisse une psychologie, ou une « conduite de la grâce divine » ; comme saint François de Sales, il décrit avec complaisance les stratagèmes, les « saintes embûches » de l'amour de Dieu opérant par sa grâce. Il suit pas à pas ses démarches ; il admire ses condescendances, sa patience à attendre sans se rebuter, à prévenir le retour du pécheur, à en préparer les occasions ; son indulgence qui se contente de bien peu au début, et surtout sait si bien s'accommoder à nos forces, à notre caractère et jusqu'à nos défauts :

« Il ne faut pas s'étonner que la grâce... ait pour premier caractère la douceur, puisqu'elle procède du cœur de Dieu, et que c'est le terme de son amour le plus pur pour nous... Pour triompher de nous, elle paraît en quelque sorte s'assujettir à nous. Ne vous offensez pas de ce terme qui ne déroge en rien, comme vous le verrez, ni à la dignité ni à l'efficacité de la grâce, et qui dans ma pensée ne signifie rien autre chose que sa douceur... Au lieu de nous arracher par violence ce qu'elle veut obtenir de nous, elle nous le demande ; et au lieu de nous le demander avec empire, elle ne l'obtient que par voie de sollicitation et d'invitation. Elle ne nous demande, dit saint Prosper, que pour avoir lieu de nous donner ; et elle nous demande peu pour nous donner beaucoup... Donnez-moi cela, nous dit Dieu : c'est bien peu ; mais de ce peu dépendent toutefois les grâces les plus abondantes. Et en effet, c'est souvent par ce peu, je veux dire par cette petite victoire remportée sur la passion, par cette petite violence faite à l'humeur... que nous nous mettons en état de recevoir la plénitude des dons célestes et des miséricordes du Seigneur.

Disons néanmoins encore quelque chose de plus touchant. Je prétends avec saint Jean Chrysostome que la grâce, pour agir avec plus de douceur, s'accommode à nos inclinations, à nos goûts, à nos talents, et même en quelque sorte à nos faiblesses, à nos imperfections, à nos défauts... »

Il développe cette pensée toute salésienne par l'exemple de la conduite de Notre-Seigneur envers la Samaritaine : « Cette femme vaine et curieuse, il l'engage par sa curiosité même... »

« N'est-ce pas ainsi que la grâce agit et sur nos esprits et sur nos cœurs ? N'est-ce pas ainsi qu'elle se conforme à nous, ne nous sanctifiant presque jamais (remarquez ceci, je vous prie), ne nous sanctifiant presque jamais d'une

manière contraire à nos inclinations naturelles, mais perfectionnant selon Dieu nos inclinations naturelles pour nous sanctifier... Elle prend, dit l'apôtre saint Pierre, par rapport à nous, autant de différentes formes qu'elle trouve en nous de dispositions différentes : *Multiformis gratiae Dei.* Grâce qui nous engage à être saints comme on voudrait l'être, si Dieu nous en donnait le choix, et que nous n'eussions qu'à en délibérer avec nous-mêmes... elle ne nous demande point d'autre naturel que le nôtre, point d'autre complexion que la nôtre... enfin..., dans un sens que vous entendez assez, nous pouvons, en ne cessant point d'être ce que nous sommes, devenir par elle tout ce que nous ne sommes pas (1). »

Le sermon sur la « *Conversion de Madeleine* » — encore un miracle de la grâce — nous offre un témoignage plus marqué et plus chaudement exprimé de ce qu'on pourrait appeler l'optimisme, à la fois naturel et surnaturel, de Bourdaloue :

« Non seulement l'amour de Dieu expia le péché de Madeleine, mais il en purifia la source. Cette source était son cœur, un cœur sensible et tendre. Or, pour le purifier, elle aima : *Dilexit ;* mais elle aima, dit saint Augustin, Celui qui ne peut être trop sensiblement ni trop tendrement aimé; et, par là, elle se fit de sa sensibilité même et de sa tendresse un mérite et une vertu. Elle comprit que ce n'était pas en vain que Dieu lui avait donné un cœur tendre, que ce cœur était fait pour lui ; et que si jusqu'alors il avait été dans le trouble, ce n'était pas parce qu'il était tendre, mais parce qu'il était tendre pour qui il ne le devait pas être... l'amour de Dieu, prenant possession du cœur de cette pécheresse, n'en détruisit pas le tempérament, mais le corrigea...

« Ah ! mon Dieu, qu'il y a de douceur dans votre sagesse, d'avoir tellement disposé les choses, que sans changer de naturel, et avec le même cœur que vous nous avez donné en nous formant, de pécheurs nous puissions devenir justes, et de charnels, des hommes parfaits et spirituels !... Votre grâce toute-puissante, s'accommodant à notre faiblesse, se sert pour notre conversion de notre propre fonds, et nous fait trouver dans nos passions le remède à

(1) T. I, p. 406.

nos passions mêmes, puisqu'il n'y en a aucune qui, purifiée par votre amour, ne puisse contribuer à notre sanctification (1). »

Ne craignons pas qu'il diminue pour autant les exigences de la grâce, les sacrifices qu'elle réclame de nous ; il les rappelle ici-même ; mais enfin il insiste surtout, comme en bien d'autres endroits, sur la facilité, la douceur qu'elle nous fait trouver dans ces luttes et ces renoncements.

Puis, dans son admiration émue pour « cette divine pédagogie », il la propose en exemple à ses confrères en sacerdoce pour leur apostolat :

« Cette instruction nous regarde tous : mais nous en particulier, mes frères ; nous qui, comme prêtres du Seigneur, sommes les dispensateurs de sa grâce, et qui devons, par conséquent, conformer notre conduite à celle de la grâce même... c'est par la douceur de notre zèle que nous devons toucher les pécheurs ; autrement, nous n'y réussirons jamais... nous instruirons, nous confondrons, nous épouvanterons, mais nous ne convertirons pas. Sans elle, nous troublerons les consciences, nous désespèrerons les faibles, nous révolterons les opiniâtres, mais jamais nous ne les attirerons à Dieu. »

Et il développe cette application, assez inattendue, mais si opportune en ce temps où le jansénisme et sa « morale sévère » sévissait dans le clergé séculier ou régulier ; il condamne avec force l'esprit pharisaïque ; il l'oppose à l'esprit de grâce, à « l'infinie douceur avec laquelle Dieu nous gouverne », et il termine par ce trait, si expressif pour l'époque : « Si les puissances de la terre dont nous dépendons se comportaient de la sorte envers nous, nous en serions idolâtres... »

Si la douceur de la grâce le touche si profondément, la force qu'elle montre à vaincre des obstacles dont il connaît bien la puissance, le frappe au point de lui paraître une des plus évidentes preuves de notre foi :

« ... Il m'a toujours paru, et il me paraît encore, qu'un de ces motifs les plus puissants et les plus convaincants

(1) T. I, p. 512, 1r Point.

est de voir ce que la grâce opère quelquefois en certaines âmes que Dieu, comme dit le grand Apôtre, a prédestinées pour en faire des vases de miséricorde... Et moi, chrétiens, quand je n'envisagerais que la conversion de cette femme samaritaine, telle qu'elle est rapportée dans l'Évangile, je conclurais sans hésiter qu'il y a un principe surnaturel qui agit en nous ; que Dieu a de secrets ressorts pour remuer nos cœurs et les tourner comme il lui plaît ; que nous recevons du ciel des impressions qui ne peuvent venir que de la grâce ; et que, par les divines opérations de cette grâce, notre liberté, sans rien perdre de son indifférence et de ses droits, est parfaitement soumise à l'empire de Dieu (1). »

Soucieux en effet de maintenir le principe de notre « pouvoir prochain » de résister à la grâce, il ne craint pas cependant de paraître « janséniser » en employant des formules rendues presque suspectes par les docteurs de Port-Royal : « On l'appelle *victorieuse,* et elle l'est en effet... » (2).

Il termine en exhortant les pécheurs les plus invétérés à la confiance dans cette grâce toute-puissante, et les invite même à en devenir les panégyristes, les apôtres « *Venite, audite, et narrabo, omnes qui timetis Deum, quanta fecit animae meae...* »

Aussi, connaissant les grâces de choix dans le trésor du Père céleste, il nous enseigne à les demander expressément, surtout dans une affaire aussi essentielle que le salut :

« Je ne lui dis pas, ni ne dois pas lui dire seulement : Seigneur, sauvez moi, si c'est votre volonté ; mais je lui dis, et je dois lui dire : Sauvez-moi, Seigneur ! et je vous conjure, ô mon Dieu, que ce soit là votre volonté, une volonté spéciale, une volonté efficace... (3) »

---

(1) I, 409. *Sermon sur la grâce,* 2e Point.

(2) Un janséniste naïf dont M. Griselle a signalé le manuscrit anonyme *(Bourdaloue ...,* p. 385, 410) crut devoir de ce chef ranger le P. Bourdaloue parmi les « jésuites vrais chrétiens », et même en faire le « héros des orateurs chrétiens », recueillant avec édification des phrases comme celle-ci : « Dans la loi de grâce, Dieu nous donne de quoi accomplir ce qu'il nous commande ; disons mieux, Dieu lui-même accomplit en nous ce qu'il exige de nous. » Mais — oubli involontaire ? — il omettait un mot cependant important : « Dieu nous donne *infailliblement...* »

(3) T. IV, 268. *Désir du Salut.*

Assurément Bourdaloue est loin de s'entendre avec les jansénistes, qu'il a combattus toute sa vie, même sur la puissance de la grâce, qu'il ne présente pas comme ordinairement et nécessairement irrésistible, il s'en sépare bien plus encore en insistant sur l'abondance avec laquelle elle est distribuée, offerte à tous par la libéralité et la miséricorde de Dieu. Il nous a montré comment elle savait s'accommoder à nos dispositions intérieures comme aux circonstances extérieures ; et si le devoir d'état est un des grands lieux communs de sa prédication, c'est en partie parce qu'à ce devoir est attachée toute une importante catégorie de grâces : les « grâces d'état » :

« Grâces communes et grâces particulières ; grâces communes à tous les états, grâces particulières et conformes à l'état que Dieu, par sa vocation, nous a spécialement destiné : les unes et les autres capables de nous soutenir dans une pratique constante des obligations de notre état ; capables de nous assurer contre toutes les occasions, toutes les tentations, tous les dangers où peut nous exposer notre état ; capables de nous avancer, de nous élever, de nous perfectionner selon notre état (1). »

La doctrine de la sanctication par les devoirs et les grâces d'état, il l'a trouvée providentiellement enseignée par celui qu'il regarde comme le grand Docteur de la piété chrétienne, saint François de Sales ; mais ce qu'il apprécie le plusdans sa vertu comme dans sa doctrine, ce pourquoi il n'a pas assez d'éloges, c'est le caractère de douceur qui lui rappelle celle de Dieu, et plus spécialement celle de la grâce :

« C'est par la force de sa douceur que François a triomphé de l'hérésie, et c'est par l'onction de sa douceur qu'il a rétabli la piété dans l'Eglise... Pour établir dans les âmes une solide piété, nul n'a eu le même don que l'évêque de Genève. Son introduction seule à la vie dévote, combien a-t-elle converti de pécheurs ? combien a-t-elle formé

(1) T. IV, e. 276. *Possibilité du Salut.* Cf t. III, p. 260. Pour la fête de tous les Saints.

de religieux? combien d'hommes et de femmes a-t-elle sanctifiés dans le mariage? combien, dans tous les états, a-t-elle fait de changements admirables?... pourquoi rapporter un nombre presque infini de miracles que ce livre a produits? Vous l'avez entre les mains ; et une des marques les plus évidentes de son excellence et de son prix, c'est que dans le christianisme il soit devenu si commun. L'avez-vous jamais ouvert sans vous sentir excités à la pratique de la vertu, sans concevoir de saints désirs d'être à Dieu, sans que l'Esprit de grâce vous ait fait quelque reproche? Or, ce que vous avez expérimenté, mes chers auditeurs, est une expérience générale... Mais qu'y a-t-il donc dans cette doctrine qui la rende si universelle et si efficace?... C'est, mes frères, cette douceur inestimable qui faisait distiller de la plume de notre saint évêque, comme des lèvres de l'Épouse, le lait et le miel (1). »

Douceur, non dans les maximes, qui embrassent toute la perfection évangélique, mais dans l'onction qui les pénètre de suavité. Et Bourdaloue rappelle encore la nécessité de cet esprit de bonté pour un apostolat efficace ; c'est évidemment une de ses préocupations profondes, et même très personnelles, en réaction contre le jansénisme ambiant, mais peut-être aussi contre la vivacité naturelle de son tempérament (2). Mais il s'agit encore plus d'une disposition d'esprit, fondée sur la foi en la bonté de Dieu, en la charité du Christ, en l'Esprit de grâce répandu abondamment dans tous les cœurs. L'esprit de crainte ne sera pas banni de la prédication pas plus que de l'Évangile, mais enfin la loi chrétienne est par dessus tout une loi de grâce, et c'est ce que Bourdaloue rappelle incessamment, même dans ses sermons les plus austères :

« C'est une loi de grâce, où Dieu nous donne infailliblement de quoi accomplir ce qu'il nous commande... Car de dire que ces secours nous manquent lors même que nous les demandons ; de dire que toutes ces grandes promesses

(1) T. III, p. 380, 381.

(2) T. I, p. 408. *Sur la grâce.* « C'est à nous que cette morale s'adresse ; souffrez que je vous l'applique et que je me l'applique à moi-même. Car voilà votre modèle et le mien... »

que Dieu nous a faites, de répandre sur nous la plénitude de son esprit, n'aillent pas jusqu'à nous donner de quoi soutenir avec douceur et avec joie la pratique de ses commandements ; de dire que la prééminence de la loi de grâce au-dessus de la loi écrite se réduise à rien, et que tout l'effet de la rédemption et de la mort de Jésus-Christ ait été d'appesantir le joug du Seigneur, ah, chrétiens, ce seraient autant de blasphèmes contre la bonté et la fidélité de Dieu. Que nous manque-t-il donc ? Deux choses : une foi sincère et une espérance vive ; l'une pour nous attacher à Dieu, et l'autre pour nous confier en Dieu. Car en nous unissant à lui par l'une et par l'autre, nous changerions notre faiblesse dans une force invincible...

Que sera-ce, si j'ajoute que cette loi de grâce est encore une loi de charité et d'amour ? Amour et charité dont l'effet propre est d'adoucir tout, de rendre tout, non seulement possible, mais facile... Elle est difficile à ceux qui la craignent, à ceux qui la voudraient élargir, à ceux que l'Esprit de Dieu, cet Esprit de grâce, cet Esprit de charité, ne réveille point, n'anime point, ne touche point, parce qu'ils ne veulent pas être touchés... (1) »

C'est donc bien cet Esprit de grâce qui vient tout simplifier et tout adoucir, même des plus rigoureux devoirs qui s'imposent parfois aux âmes les plus faibles ; un prédicateur vraiment chrétien, évangélique, devra prêcher, en même temps que la loi, la grâce, la grâce abondante et toute-puissante, la grâce intime et transformante :

« Non, mon Dieu... tandis que vous me confierez le ministère de votre sainte parole, je prêcherai ces deux vérités sans les séparer jamais : la première, que vous êtes un Dieu terrible dans vos jugements, et la seconde, que vous êtes le père des miséricordes et le Dieu de toute consolation... Je dirai à votre peuple... pour ne pas le tromper, que cette sévérité de la pénitence est un joug ; mais je n'oublierai pas de lui dire, pour l'animer à le porter, que c'est votre joug, et que vous vous êtes obligé à le porter vous-même avec nous ; que, selon l'expression de votre Apôtre, c'est votre esprit qui pleure en nous, qui s'afflige en nous, qui fait, si j'ose parler ainsi, pénitence en nous, parce que c'est par lui que nous la faisons, et que

(1) T. I, p. 289, 299. *Sur la sagesse et la douceur de la Loi chrétienne.*

c'est lui qui, pour nous mettre en état de la faire, nous élève au-dessus de nous-mêmes (1). »

Dans le sermon sur les remords de la conscience, Bourdaloue montre admirablement l'action du Saint-Esprit s'obstinant à la poursuite d'une âme (2).

Donc, si la pénitence doit être sévère pour exercer sur nous les droits de la Justice divine, cependant la grâce de pénitence doit se résoudre en douceur, car, comme toute autre grâce, elle « procède du cœur de Dieu », par son Esprit « hôte très doux de notre âme », en passant par le Cœur de l'Homme-Dieu :

« *In me transierunt iræ tuae*... Vous avez fait sortir votre colère de votre cœur pour la faire entrer dans le mien : car, si elle était demeurée dans vous, à quoi ne vous aurait-elle pas porté contre moi ? Au lieu que passant dans moi, elle s'y est, pour ainsi dire, humanisée. Encore, Seigneur, n'avez-vous pas voulu qu'elle passât immédiatement de vous dans moi... mais, pour la tempérer, vous l'avez fait passer premièrement dans le cœur de votre Fils, où elle a presque amorti tout son feu, par les saintes et innocentes cruautés qu'elle a exercées sur lui. Et parce que le cœur de votre Fils est la source de toutes les grâces, c'est là, dans ce centre de la sainteté et de la miséricorde qu'elle a pris une vertu salutaire pour me sanctifier... Elle rendra ma pénitence sévère, et, par un heureux retour, plus ma pénitence sera sévère, plus elle me deviendra douce (3). »

On voit à quelles sources Bourdaloue puisait un optimisme vraiment « surnaturel »... Cette foi communicative en la bonté de Dieu, en sa divine libéralité, il l'a trouvée sans doute dans les traditions de sa famille religieuse, mais il l'a fortifiée de son observation et de son expérience personnelles.

Prédicateur quelquefois austère du devoir, il est plus encore, et avec une éloquence plus chaude et plus persua-

---

(1) T. I, p. 69. *Sur la sévérité de la Pénitence.*
(2) T. II, p. 249. 1r Point.
(3) T. I, p. 65. *Sur la sévérité de la Pénitence,* fin du 1r Point.

sive, le panégyriste de la grâce et de ses œuvres même les plus intimes et les plus mystérieuses...

R. DAESCHLER, S. J.

Consultation

Afin de promouvoir dans ma paroisse le culte du Sacré-Cœur, j'avais conçu le projet d'en placer une belle et grande statue au-dessus du maître-autel de mon église. Cependant, d'aucuns de mes confrères à qui j'avais fait part de mon intention, prétendent que cela est en opposition avec les règles liturgiques, et que même tout récemment un évêque vient de donner l'ordre d'enlever toutes les statues du Sacré-Cœur placées sur les maîtres-autels ; d'autres au contraire n'y voient rien d'illicite. Qui des deux a raison ?

R. Pour résoudre la question, il suffira de parcourir les règles et décrets touchant les statues à placer au-dessus des autels.

1. Aucune loi générale ne prescrit de placer une image ou statue au-dessus des autels (décr. 4191 ad 4).

2. Si on en met une, on ne pourra au-dessus d'un autel fixe (et la même chose doit se dire du maître-autel) placer d'autre image ou statue que celle du Titulaire auquel cet autel est dédié (décr. 4191 ad 3 et 4), et la Sacrée Congrégation des Rites a défendu maintes fois l'enlèvement de l'image du Titulaire pour la remplacer par une autre (décr. 2752 ad 5, 2762). Rien ne s'oppose donc en soi à ce qu'on place la statue du Sacré-Cœur au-dessus d'un autel qui lui est dédié. Remarquons toutefois que le Titulaire d'un autel fixe ne peut être changé sans indult du Saint-Siège (can. 1201 § 3) ; et que le maître-autel doit avoir le même Titulaire que l'église elle-même (can. 1201 § 2) ; et comme le Titulaire de l'église, une fois la dédicace faite, c'est-à-dire après la consécration ou même la bénédiction solennelle de cette église, ne peut plus être changé (can. 1168 § 1),

il s'en suit que le Titulaire du maître-autel ne peut, lui non plus, être changé sans un indult du Saint-Siège. On pourra donc mettre la statue du Sacré-Cœur au-dessus du maître-autel dans une église qui lui est dédiée, comme le reconnaît explicitement le décret 3625 ; on ne le peut pas dans toute autre église.

3. Mais même dans les églises dédiées au Sacré-Cœur, certaines modalités sont encore à observer :

a) Aucune statue ne peut être placée immédiatement sur le tabernacle qui renferme le très saint Sacrement (décr. 2613 ad 6), et cette défense ne concerne pas seulement les statues des saints, mais aussi celles de Notre-Seigneur, et en particulier les statues du Sacré-Cœur comme il ressort du décret 3673 ad 2. Le motif de la prohibition se comprend d'ailleurs aisément, le respect dû au très saint Sacrement de l'autel s'oppose à ce qu'on emploie le tabernacle comme piédestal à une statue.

b) Aucune statue, pas même celle de Notre-Seigneur, ne peut prendre la place de la grande croix exigée par les rubriques au milieu de l'autel. Celle-ci doit être et rester le principal ornement de l'autel où se renouvelle le sacrifice du Calvaire, et doit par conséquent occuper la place d'honneur. Rien n'est donc moins conforme au véritable esprit liturgique que de placer sur l'autel même une grande statue qui attire tous les regards, quitte à ajouter, pensant ainsi observer la lettre de la rubrique, un petit crucifix à peine visible. La véritable place de la statue du Titulaire de l'autel est au-dessus de celui-ci, par exemple contre le mur qui constitue le fond de l'autel.

c) Enfin, on ne doit admettre pour le culte public, et à fortiori sur les autels, que des statues ou images approuvées par l'Ordinaire du lieu et qui ne s'écartent en rien de la forme reçue dans l'Église (can. 1279 §§ 1. 2). C'est ainsi que la Congrégation des Rites a déclaré que les images du Sacré-Cœur entouré des emblèmes manifestés à sainte Marguerite Marie Alacoque, mais isolé de son saint Corps peuvent bien être l'objet d'un culte privé, mais ne peuvent être placées sur les autels (decr. 3492). De même, une

statue du Sacré-Cœur couronnée ne serait guère conforme au type admis. (Lettre de Pie X à l'évêque de Nevers, 9 juillet 1908) (1).

On comprend d'après cela qu'un évêque ait pu, non pas défendre de façon absolue de placer des statues du Sacré-Cœur sur les maîtres-autels, mais ordonner l'enlèvement des statues indûment placées.

Jos. PAUWELS, S. I.

Actes du Saint-Siège

CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Excommunication nominale (Décret, 25 ian. 1926. — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 40).

Par décret du 25 janvier 1926, le S. Office confirme toutes les condamnations portées contre Ern. Bonaiuti et le déclare nominalement excommunié et expressément *vitandus*, avec toutes les conséquences juridiques (cfr can. 2258, § 2 ; 2267).

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

État civil et bénéfices (S. Congr. Conc., Panormitana, *condicionis civitatis ad beneficia*, 16 maii 1925. — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 10, ss.).

Par la Const. *Sacri Apostolatus ministerio* de Clément VIII, 15 oct. 1599, le sénat de Palerme, en échange d'une dotation constituée pour les paroisses de la ville, a obtenu le droit de présenter les bénéficiers « *qui quidem esse debeant cives eiusdem civitatis* ». Or le sens de ces mots a donné à plusieurs reprises lieu à de vives controverses. Faut-il comprendre parmi ces *cives* uniquement les clercs nés et domiciliés à Palerme, ou tous ceux qui ont acquis droit de cité par le domicile ? La S. C. C. s'est prononcée pour le sens large, bien qu'on alléguât une coutume plus que centenaire en sens contraire.

(1) *Acta Sanctae Sedis*, t. 41 (1908) p. 620. Il semble cependant qu'il s'agit moins de la défense d'exposer des statues du Sacré-Cœur ornées d'une couronne, que de la cérémonie du couronnement,

Parmi les arguments qui peuvent avoir influencé cette décision, il semble qu'on puisse noter celui-ci. A supposer — ce qui n'est pas prouvé — qu'il y ait eu coutume en sens contraire et donc privilège, ce privilège semble caduc parce qu'il s'oppose aujourd'hui à un choix convenable de bénéficiers aptes à leurs fonctions. En effet le nombre des prêtres, y compris les religieux, du diocèse de Palerme est tombé aujourd'hui à 600 pour 550.000 habitants, alors qu'en 1703 l'archevêque devait réduire le nombre des ordinations, parce qu'il y avait déjà de 4 à 5 prêtres pour cent habitants ! Or le c. 77 déclare qu'un privilège cesse de valoir si le changement des circonstances, au jugement de l'ordinaire, l'a rendu nuisible au bien commun. J. C.

Incardination par attribution d'un bénéfice (*S. C. C.*, Adrien, *Incardinationis*, 14 febr. et 11 iul. 1925. —*A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 48, ss.).

La réponse de la S. Congrégation du Concile du 11 juillet 1925 présente un double intérêt : d'abord au point de vue des conditions requises pour qu'il y eût incardination avant le Code, ensuite en mettant en lumière la non-rétroactivité du Code.

Nous réduirons le cas assez compliqué à ses éléments essentiels. Un prêtre originaire du diocèse d'Adria (Venise) avait été en 1907 légitimement incardiné dans le diocèse de Cervia (Ravenne). On l'y avait pourvu d'un excellent bénéfice paroissial. En 1914, il y renonça et avec l'autorisation de son évêque, se rendit dans le diocèse de Montefiascone (Italie centrale), dont l'évêque lui donna un bénéfice paroissial. Il se démit de ses nouvelles fonctions, pour cause de santé, en 1918 et devint professeur dans une école primaire. Invité plus tard par un évêque de Sardaigne à devenir chez lui directeur de Séminaire, il se rendit dans ce nouveau diocèse. Malheureusement cet évêque vint à mourir aussitôt après et le prêtre, traité en étranger, fut obligé de retourner chez « son Ordinaire ». Or aucun évêque ne voulait le recevoir à ce titre. Celui de Cervia déclarait qu'il appartenait au diocèse de Montefiascone par incardination équivalente *(incardinatio aequipollens)* résultant de l'attribution d'un bénéfice paroissial ; l'évêque de Montefiascone niait qu'on put établir juridiquement la valeur d'une pareille incardination.

La S. Congrégation du Concile a confirmé l'opinion de l'évêque de Montefiascone.

La législation antérieure au Code ne connaissait pas d'incardination équivalente par collation de bénéfice, telle que l'établit le can. 114. L'incardination pouvait se faire : 1° par l'*ordination* conférée par le propre évêque (Gasparri, *De sacra ordinatione*, II, n. 863) ; 2° jusqu'en 1898 par une excardination formelle et écrite suivie au moins d'une admission triennale ou quinquennale dans un autre diocèse. A partir

de 1898, un décret de la *S. C. C.* (Decr. *A primis*, 20 juillet 1898) exigea l'incardination par un document formel (Cfr aussi *A A S*, II, 1909, p. 105).

L'ancien droit ne connaissait pas d'autre mode valide d'incardination. Les textes apportés en sens contraire ne prouvent pas. Ils supposent toujours, outre la collation d'un bénéfice, l'*ordination*. En réalité le bénéfice faisait de l'évêque collateur le propre évêque du bénéficier, ce qui lui permettait de l'ordonner. Par l'ordination s'achevait l'incardination.

Cela ne ressort pas seulement du texte des Décrétales, mais aussi de la jurisprudence de la S. Congrégation du Concile et de la doctrine des canonistes.

Veut-on en appeler à une coutume générale contraire ? On n'en trouve pas trace dans les auteurs. Eût-elle même existé comme coutume générale, que le décret *A primis* cité ci-dessus l'eût certainement révoquée.

Reste le can. 114, qui admet que la concession d'un bénéfice résidentiel à un clerc autorisé par son évêque à quitter définitivement son diocèse ou autorisé par écrit à accepter le bénéfice, suffit à constituer l'excardination et l'incardination.

Mais le can. 114 ne peut avoir cet effet rétroactif. Excardination et incardination sont les deux éléments d'un même quasi-contrat et doivent donc être régis par une même loi. Le droit qui a réglé l'excardination doit donc être appliqué à l'incardination d'un sujet déterminé.

Nul en 1907, ce quasi-contrat n'est pas validé par la loi de 1918 ; ce serait contraire au principe de la non-rétroactivité énoncé au can. 10.

D'ailleurs la concession du bénéfice, exigée par le can. 114 a eu lieu avant 1918 ; pour que le can. 114 s'appliquât elle eût du avoir lieu après l'entrée en vigueur du Code. On ne peut n'ont plus assimiler le fait de garder un bénéfice à sa collation.

Dernière échappatoire. Sans doute l'évêque de Cervia n'avait pas excardiné son prêtre. Mais le consentement donné par lui en 1914 et persévérant en 1918 pouvait à partir du 19 mai 1918 permettre que l'incardination devint complète dans le diocèse de Montefiascone où ce prêtre avait obtenu un bénéfice résidentiel. Cela en vertu du can. 114. Mais le can. 116 déclare que l'excardination ne devient effective qu'après l'incardination dans un autre diocèse. On peut conclure que l'incardination s'achevant le 19 mai 1918 comportait par le fait même l'excardination. Et dès lors tout le can. 114 est applicable. Le consulteur répond : Le principe énoncé dans le can. 116 a toujours été vrai ; mais il faut l'appliquer avant 1918 à l'excardination *formelle* et à l'incar-

dination *formelle*. Étant lui aussi sans force rétroactive, le can. 116 ne pourrait modifier l'acte posé en 1914. J. C.

S. CONGRÉGATION CONSISTORIALE

Nomination d'un Ordinaire militaire (Décr. 6 mars 1925. — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, 42). Pendant la guerre, le S.-Siège nomma des ordinaires militaires dans les pays belligérants dont l'organisation militaire ne comportait pas cette forme du service religieux. L'institution a persisté par exemple pour les troupes d'occupation françaises. Par décret du 6 mars 1925, le S.-Siège a nommé un ordinaire militaire pour toutes les troupes « de terre et des airs » en Italie. « Eius itaque iurisdictio erit tum personalis, tum localis, et extendetur ad Cappellanos militares et ad omnes copias sive terrestres sive aerias, necnon ad stationes seu loca eisdem copiis propria et assignata, servata tamen Ordinariis cuiusque loci debita observantia ». Le nouvel ordinaire n'est pas évêque ; c'est le Rév. Monsieur C. Panizzardi, procureur général de la pieuse Association de S. Joseph. J. C.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Institut de droit pontifical (Decl. *S. C. de Relig.*, 24 nov. 1925. — *A. A. S.*, t. XVIII. 1926, p. 14).

En vertu du droit actuel, inauguré par la Const. *Conditae a Christo* de Léon XIII (8 déc. 1900), un institut religieux est de droit pontifical dès qu'il a reçu à Rome au moins le décret de louange (c. 488. 3°). Mais tout institut qui avait reçu antérieurement à cette date une approbation pontificale doit-il être aujourd'hui considéré comme étant de droit pontifical ? Le R. P. Vermeersch pense qu'il faut résoudre cette question pour chaque institut « en tenant compte de l'usage centenaire ou immémorial » (1). Nous craignons que ce principe ne tranche pas beaucoup de cas. Tant que la législation était incertaine, le fait que l'Ordinaire exerçait son autorité dans les cas aujourd'hui clairement réservés au S.-Siège suffit-il à prouver que l'institut doit être regardé comme de droit diocésain ? Nous ne le croyons pas.

A cet égard la déclaration de la S. Congrégation des Religieux du 24 nov. 1925 ne manque pas d'intérêt. Voici le texte des questions et des réponses :

« I. An Congregatio Sororum a Misericordia, vulgo *Sisters of Mercy*, quae, iuxta earum Constitutiones, adprobatas sub die 6 iunii 1841 a Gregorio XVI per tramitem Sacrae Congregationis de Propaganda Fide,

(1) *Epit.* i. c., I. 2 n.

singulas domos separatas habent sub respectiva Episcopi iurisdictione atque auctoritate, censenda sit religio iuris pontificii vel iuris tantum dioecesani. »

« Et quatenus affirmative ad primam partem et negative ad secundam:

» II. An sint similiter iuris pontificii etiam plures illae Congregationes Sororum a Misericordia quarum diversae domus variis in locis, cum approbatione Sanctae Sedis, sub uno gubernio centrali coaluerint.

» Porro S. Congregatio, in congressu diei 7 novembris 1925, re mature perpensa, respondendum censuit prout respondet :

» Ad I. *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam.

» Ad II. *Affirmative.*

On remarquera que 1° La congrégation mentionnée au n. I avait des maisons séparées « sub respectiva Episcopi iurisdictione atque auctoritate » ; 2° à propos des autres congrégations de Sœurs de la Miséricorde, la S. Congrégation ne fait aucune distinction, n'en appelle à aucune coutume, mais mentionne seulement le fait qu'elles ont eu l' « approbatio S. Sedis ».

Il semble donc qu'il faut ranger parmi les instituts de droit pontifical tous ceux qui ont reçu de Rome une approbation quelconque. Les applications sont assez multiples pour que nous y revenions dans une autre occasion. J. C.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Approbation de l'office pour la fête de Jésus-Christ-Roi (Decret du 12 déc. 1925, *A. A. S.*, t. XVII, p. 668).

En fixant la fête de la Royauté de N. S. au dernier dimanche d'octobre, le Souverain Pontife déroge à la loi du Bréviaire (Add. et Var. V, 3 et Notanda 2) qui défend de fixer à un dimanche quelconque, même mineur, une fête, fût-elle de rite double de 1re classe. Il est probable qu'on introduise cette exception dans le texte des rubriques comme on l'a fait pour la fête de la sainte Famille. L'institution de cette fête entraine d'ailleurs d'autres modifications dans les rubriques générales et notamment, comme c'est une fête primaire, elle doit être intercalée dans la série des Duplicia 1 classis primaria après la fête du Saint-Sacrement.

La nouvelle fête jouit de tous les privilèges attachés aux fêtes primaires de N. S. célébrées sous le rite double de 1re classe dans l'Église universelle. Tant dans le cas de concurrence que d'occurence, elle prévaut toujours, même sur le Patron et le Titulaire (Add. II, 1) ; elle n'admet ni aux laudes, ni aux messes basses la commémoraison d'un double majeur ou mineur, ou d'une fête sémidouble (Add. VII, 1) ; non

seulement les messes votives solennelles *pro re gravi et publica simul causa* ne sont pas permises (Add. Miss. II. 3), mais même la commémoraison de ces dernières n'est pas admise (Add. V, 3) ; enfin, il n'est pas permis d'y célébrer des messes de *Requiem,* même pour l'enterrement (Add. III, 4).

L'office et la messe qui seront intercalés dans le Proprium Sanctorum, après les fêtes d'octobre, sont entièrement propres : les hymnes ont une doxologie spéciale : *Iesu, tibi sit gloria — Qui sceptra mundi temperas — cum Patre et almo Spiritu, — in sempiterna saecula, Amen ;* A Prime, le Responsorium breve a le verset : *Qui primatum in omnibus tenes ;* enfin la messe a été enrichie d'une nouvelle préface.

Dans l'encyclique qui établit la fête, le Souverain Pontife déclare la fixer à un dimanche afin que le peuple puisse s'associer à sa célébration. Espérons que ce vœu du Saint Père se réalisera pleinement.

Jos. Pauwels, s. i.

La forme des chasubles, réponse du 9 décembre 1925, (*A. A. S.*, t. XVIII, p. 58).

Dubium de forma paramentorum. A Sacra Rituum Congregatione nuper exspostulatum est : « An in conficiendis et adhibendis paramentis pro Missae sacrificio sacrisque functionibus liceat recedere ab usu in Ecclesia recepto, alium que modum et formam etiam antiquam inducere ? »

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, omnibus perpensis, respondendum censuit : « Recedere non licere, inconsulta Apostolica Sede ; iuxta Decretum seu Litteras circulares Sacrae Rituum Congregationis ad Rmos Ordinarios, datas sub die 21 augusti 1863 » (1).

---

(1) *En harum litterarum exemplum :*

Rme Domine uti Frater, — Quum, renunciantibus nonnullis Rmis Episcopis aliisque Ecclesiasticis et Laicis viris, Sanctam Sedem non lateret quasdam in Anglia. Galliis, Germania et Belgio Dioeceses immutasse formam sacrarum vestitium, quae in celebratione Sacrosancti Missae Sacrificii adhibentur easque ad stylum quem dicunt gothicum elegantiori quidem opere conformasse ; Sacra Congregatio legitimis pro tuendis Ritibus praeposita super huiusmodi mutatione accuratum examen institum haud praetermisit.

Ex hoc porro examine, quamvis eadem Sacra Congregatio probe nosceret sacras illas vestes stylun gothicum praeseferentes praecipue saeculis XIII, XIV et XV obtinuisse, aeque tamen animadvertit

Atque ita, Summo Pontifice Pio XI approbante rescripsit, declaravit et servari iussit, die 9 decembri 1925.

Le principe du décret est incontestable et ne sera mis en doute par aucun liturgiste : tout ce qui a trait à la liturgie ressortit uniquement au Saint-Siège, « Unius Apostolicae Sedis est tum sacram ordinare liturgiam, tum liturgicos approbare libros » (can. 1257).

Dans le Code, nous trouvons la loi suivante : « Circa materiam et formam sacrae supellectilis, serventur praescripta liturgica, ecclesiastica traditio et, meliore quo fieri potest modo, etiam artis sacrae leges. » (can. 1296, § 5).

Cependant dans les livres liturgiques on ne trouve d'autres règles sur les ornements liturgiques que celles qui se rapportent à leur couleur; sur leur forme et notamment sur la forme de la chasuble, il ne s'y trouve rien, si ce n'est qu'on lui suppose une certaine ampleur (1).

Voyons donc ce que nous donne la tradition ecclésiastique.

Primitivement la chasuble était très ample, retombant de tout côté

Ecclesiam Romanam aliasque latini ritus per orbem Ecclesias, Sede Apostolica minime reclamente a saeculo XVI nempe ab ipsa propemodum Concilii Tridentini aetate, usque ad nostra haec tempora illarum reliquisse usum : simul que, eadem perdurante disciplina necnon Sancta Sede inconsulta, nihil innovari posse censuit, ut pluries Summi Pontifices in suis edocuere Constitutionibus, sapienter monentes mutationes istas, utpote probato Ecclesiae mori contrarias, saepe perturbationes producere posse, et fidelium animos in admirationem inducere. Sed quoniam Sacrorum Rituum Congregatio arbitratur alicuius pondere esse posse rationes, quae praesentem immutationem persuaserunt. hinc, audito SS. D. N. Pii Papa IX oraculo, verbis amantissimis invitare censuit Amplitudinem Tuam, ut quatenus in Tua Dioecesi huiusmodi immutationes locum habuerint, rationes ipsas exponere velis, quae illis causam dederunt... Romae, die 21 augusti 1863.

(1) Par exemple le texte du *Caeremoniale Episcoporum* l. 2, c. 8, n. 19 où il est dit : « Mox surgit Episcopus et induitur ab eisdem planeta quae hinc inde super brachia aptatur, et *revolvitur* diligenter, *ne illum impediat ;* et le texte de la rubrique du Missel (Ritus servandus in celebratione Missae VIII, 6) minister manu sinistra elevat fimbrias posteriores planetae, *ne ipsum Celebrantem impediat in elevatione brachiorum.* Il est évident qu'avec notre chasuble étriquée et raide cette élévation de la chasuble, loin de faciliter les mouvements du célébrant, lui est souvent une gêne ; quant à la rubrique du Cérémonial, elle est absolument inobservable.

jusqu'à terre, ce qui forçait précisément de la replier sur les bras pour avoir les mains libres ; c'est la forme appelée communément la *forma antiqua*. Dès le XIII^e^ siècle, et même avant on se mit à l'écourter et à la rogner surtout sur les côtés de façon à ce qu'elle ne retombât plus sur les mains du célébrant, tout en couvrant encore presque complètement les bras sur lesquels on pouvait encore la replier ; c'est la chasuble dite communément « gothique », mais qu'on appellerait plus justement « médiévale » ; car elle n'a avec le style gothique d'autre connexion que celle d'avoir été en usage à une époque où le style gothique était surtout en honneur (1).

Peu à peu les dimensions de la chasuble se reduisirent encore, surtout sur les côtés ; cependant aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles la chasuble toujours bien souple, gardait une certaine ampleur, qui en faisait un vêtement sacerdotal vraiment digne. C'est la chasuble telle que la décrivent S. Charles Borromée (2) et Gavantus (3).

Cependant les modifications ne s'arrêtèrent pas là : surtout dans certaines régions, notamment en France et aussi en Belgique, on se mit à garnir la chasuble de divers ornements lourds et raides, et, sous prétexte de commodité et d'économie, à la rogner au point que parfois la largeur n'a plus même 55 centimètres, ce qui fait qu'elle ne couvre plus les épaules du célébrant, et la longueur n'atteint guère que 85 centimètres de quoi tomber jusqu'aux genoux du célébrant; en même temps la partie antérieure était de plus en plus échancrée. En d'autres pays cependant, par exemple, en Italie et notamment à Rome, on n'alla pas si loin, la chasuble y resta plus souple et moins étriquée.

Lorsqu'au milieu du XIX^e^ siècle le renouveau liturgique se produisit, une réaction se fit en Allemagne, en Angleterre, en Belgique et en France contre la chasuble étriquée et inesthétique employée en ces

---

(1) Le nom de chasuble de S. Bernard qu'on lui donne parfois est absolument sans fondement ; du temps de S. Bernard c'est la *forma antiqua* qui était seule usitée.

(2) *Acta Eccelsiae Mediolanenis*. Pars II, Instructionum Supellectilis Ecclesiasticae Liber II, Pars II, De Planetis : « Casula cubitos tres (1.30 metr.) et paulo amplius late patens sit, ita ut ab humeris proiecta, complicationem unius saltem palmi infra utrumque humerum recipere possit. Longe autem cubitos totidem, aut aliquanto longius demissa sit, ut pene ad talos usque pertineat ».

(3) *Thesaurus Sacrorum Rituum*. Appendix ad Rubr. Miss. Pars V. « Planeta more Romano late pateat cubitos circiter duos (86 cent.) longe tres (1,30 metr.). »

pays et les amis des beaux arts aussi bien que les promoteurs du mouvement liturgique menèrent une campagne pour lui substituer la chasuble plus artistique, plus digne, du moyen âge, dite gothique. La controverse fut violente et la dispute âpre, envenimée encore par la dénomination de gothique donnée à la chasuble. En ce temps là, en effet, surtout en Italie, on avait de forts préjugés contre le style gothique et contre les partisans de ce style. Lorsque en 1859 l'évêque de Munster soumit le cas à la Sacrée Congrégation des Rites, Mgr Corazza, Cérémoniaire Pontifical, dans son *Votum* fort développé, proposa de condamner tant la chasuble gothique que la chasuble étriquée, et d'imposer partout la chasuble dite romaine. La Congrégation, sur l'intervention personelle de P e IX, dit-on, n'alla pas si loin et le 23 avril 1863 le Cardinal Patrizi, son Préfet, adressa aux évêques la lettre reproduite avec le présent décret.

Cette réponse qui ne condamnait explicitement aucune forme et n'en imposait aucune, mais se contentait de rappeler les principes, mit fin à la controverse, sans cependant que l'on considérât la question comme définitivement réglée, ni la chasuble médiévale comme condamnée. L'invitation faite aux évêques *verbis amantissimis* de faire connaître les raisons qu'ils pourraient faire valoir en faveur de cette chasuble le montre assez, et c'est d'ailleurs ainsi que l'ont entendu les auteurs les mieux avisés (1). Et tous sont d'accord pour dire que la chasuble de S. Charles et celle de Gavantus d'une époque postérieure au xv^{e} siècle et même au Concilo de Trente sont incontestablement admises.

Les évêques ont ils fait des démarches à Rome, on ne saurait le dire : mais de fait, peu à peu, au vu et au su de l'autorité ecclésiastique et sans que Rome ait réclamé, les ornements « gothiques » acquirent droit de cité dans les églises abbatiales et cathédrales, dans les églises où on prenait à cœur le progrès liturgique. Bien plus, à l'époque même de la controverse, Rome approuvait le synode de Prague, qui sans exployer l'expression de chasuble gothique, préconisait une chasuble qui certes n'en diffère pas sensiblement (2).

---

(1) J. Braun, s. i. *Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente,* p. 43. — *Id. Die Liturgische Gewandung in Occident und Orient,* p. 199. — Callewaert, *Collationes Brugenses,* 1900, p. 362. *Nederlandsche Katholieke stemmen,* 1911, p. 339. — Genicot. *Casus Conscientiae* n. 762. — *Boletin oficial Eclesiastico de Tarragona,* 15 jul. 1925. — *Ecclesiastical Review,* March 1926, p. 309.

(2) Dolemus autem impraesentiarum casulas esse adeo decisas contra debitam maiestatem et in aliam prope speciem deformatas, ut si

Depuis la chasuble « gothique » a fait son apparition à Rome : des cardinaux s'en sont servis, le Visiteur Apostolique l'a expressément permise en 1914, et, parmi les ornements dont Pie X a fait cadeau à diverses églises, il y avait des chasubles « gothiques ».

Dès lors il n'est guère probable que la Congrégation des Rites ait voulu par ce nouveau décret condamner cette interprétation de la lettre de 1863 et la coutume introduite depuis dans beaucoup d'églises, d'autant plus que, du moins dans nos contrées, on ne peut plus dire de la chasuble « gothique » qu'elle est de nature à « *utpote probato Ecclesiae mori contrarias, saepe perturbationes producere posse, et fidelium animos in admirationem inducere* ».

Quelle est alors la portée du présent décret ? Nous croyons pouvoir la trouver dans les mots même de la question : « An in conficiendis et adhibendis paramentis pro Missae sacrificio sacrisque functionibus liceat recedere ab usu in Ecclesia recepto, aliumque modum et formam *etiam antiquam* inducere ? »

Depuis quelque temps, en effet, certains fervents des beaux arts ne se contentent plus de la forme médiévale, déjà quelque peu diminuée, et voudraient en revenir à la forme antique dans toute son amplitude. De là une tendance à copier, à reproduire les dessins tels qu'on les trouve sur de vieilles estampes, de vieilles peintures. Or, cette chasuble diffère certainement plus de la forme « gothique » que celle-ci ne diffère de notre chasuble habituelle, et surtout de la chasuble romaine : elle sera de nature à étonner, à troubler peut-être, les fidèles plus simples. Nous croyons donc que c'est cette nouvelle innovation que le présent décret a en vue. La Sacrée Congrégation ne condamne pas ces ornements de forme antique et les admirateurs de l'art antique peuvent légitimement espérer qu'un jour viendra où les circonstances étant changées, l'ample chasuble du x^e^ siècle sera de nouveau en honneur. En attendant, la Congrégation rappelle que c'est uniquement au Saint-Siège à apprécier ce qui peut, ce qui doit être modifié, et qu'on ne doit pas, en brûlant les étapes, risquer d'étonner les fidèles au détriment de la piété.

Jos. Pauwels, s. i.

---

cum prisca et propria huius indumenti forma componantur, vix suum tueantur nomen... Longe pateant ad minimum ulnas duas (1,20 metr.) et ab utroque latere infra humeros aliquatenus dependeant. Tit. 5, c. 7 (Coll. Lac. V. 538).

Les répons du premier nocturne et le dernier évangile du dimanche. (Rép. du 11 déc. 1925. *A. A. S.*, t. XXVIII, p. 57).

DUBIA DE RESPONSORIIS PRIMI NOCTURNI ET DE EVANGELIO DOMINICAE IN FINE MISSAE. Sacrae Rituum Congregationi sequentia dubia pro opportuna solutione humillime proposita sunt ; nimirum :

I. Quando resumuntur vel anticipantur Lectiones primi Nocturni de quavis Dominica impedita, debentne semper dici cum suis Responsoriis, etiamsi haec in Dominicis seu Feriis praecedentibus recitata fuerint ?

II. In fine Missae de Festo duplici I vel II classis cum Commemoratione de occurrente Dominica debetne recitari Evangelium eiusdem Dominicae, quamvis Missa Dominicae infra hebdomadam resumatur ?

III. In fine Missae de Officio diei cum Commemoratione de Missa Dominicae primo infra hebdomadam resumpta debetne omitti Evangelium eiusdem Dominicae ?

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, propositis dubiis respondendum censuit :

Ad I. *Affirmative,* iuxta novas Rubricas generales Breviarii Romani, tit. I, n. 4 ; nisi anticipentur Lectiones primi Nocturni de Dominica quinta Octobris, quae dicuntur cum Responsoriis de Feria currenti, iuxta specialem Rubricam.

Ad II et III. *Affirmative,* iuxta novas Rubricas generales Missalis Romani, tit. IX, nn. 1 et 2.

Atque ita rescripsit ac declaravit, die 11 decembris 1925.

S. Congr. des affaires eccles. extraordinaires

Constitution et compétence (Litt. SS. Pii XI, 5 iul. 1925, *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 89).

Une *notification* donne des précisions nouvelles sur la compétence et la composition de la Sacrée Congrégation des affaires ecclésiastiques extraordinaires. On sait que cette Congrégation a dans sa compétence les affaires exigeant des relations diplomatiques, celles qui touchent aux lois civiles (c. 255). La *notification* lui attribue les promotions à l'épiscopat même quand le gouvernement est seulement interrogé sur les inconvénients possibles d'ordre politique à telle ou telle nomination ; donc même là où en vertu des concordats le gouvernement n'a aucun droit de proposition pour les sièges vacants.

Désormais cette congrégation aura comme Préfet de droit le Cardinal Secrétaire d'État, qui la présidait déjà, et comme membres de droit les Cardinaux secrétaire du Saint-Office, Secrétaire de la Consis-

toriale, le Chancellier de l'Église Romaine et le Dataire. Tous les membres doivent jurer de garder le secret du Saint-Office. Ce secret dont la violation est un délit frappé d'une excommunication réservée au Pape en personne, sauf le cas de péril de mort, est imposé en général à ceux qui sont mêlés à la désignotion des futurs évêques.

J. C.

S. PÉNITENCERIE APOSTOLIQUE

Chapelets en verre et indulgences. (Rép. du 21 déc. 1925. *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 24).

Dans l'avertissement mis en tête de la liste officielle des indulgences apostoliques, 17 févr. 1922, les objets *ex vitro* étaient exclus, sans distinction (1). Une réponse particulière, qui ne fut pas insérée aux *Acta* confirmait l'exclusion absolue de ces objets (2). Voici qu'une réponse générale et promulguée restreint de nouveau la portée de l'avertissement aux termes d'une déclaration donnée par la S. Congr. des Indulgences le 29 février 1820. Il est donc acquis que l'on peut attacher toutes les indulgences aux rosaires et chapelets en verre ou en crystal « *dummodo globuli sint ex vitro solido atque compacto* ». Par quoi l'on voit l'autorité restreinte des réponses particulières, même officielles, et à plus forte raison de celles qu'on obtient en conversation privée avec des membres ou des consulteurs de Congrégations.

S. Rote Romaine

Dispositif des sentences rendues en 1925 (*A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 96).

Le présent rapport contient l'indication de 73 causes, dont 54 reçurent une solution directe par sentence judiciaire, 19 se sont terminées par transaction, abandon de la cause ou refus du tribunal d'accepter le procès.

Sur les 19 causes terminées sans une sentence il y avait douze causes matrimoniales; 48 sur les 54 autres procès : 26 demandes en déclaration de nullité ont pour motif la violence morale (vis et metus), douze un vice de consentement, quatre l'impuissance. Dans 29 cas sur les 48, la Rote a déclaré la nullité; dans 17, elle prononce que cette nullité n'est pas certaine; deux cas ont été résolus par une demande de dispense *super matrimonio rato et non consummato*. On est frappé le nombre de procès en nullité pour *vis et*

(1) Cfr *N. R. Th.*, 1922, p. 436.

(2) Cfr *Comm. pro religiosis*, V, p. 203. — *Mon. eccl.*, 1924, p. 330.

metus intentés dans des diocèses européens ; ils dépassent beaucoup le nombre des procès du même genre originaires des territoires de mission.

Bibliographie

P. Buysse. **Jésus devant la critique,** son existence, sa mission, sa personnalité. Bruges, Beyaert, 1925, 19×12 cm., 468 p. Prix : 15 fr.

Les livres d'apologétique de M. l'abbé Buysse ont reçu, en France comme en Belgique, le meilleur accueil ; et cet accueil est bien mérité. Ce nouveau livre ne le cède en rien aux précédents, ni pour l'érudition qui est très vaste, ni pour la force des preuves, qui sont excellentes, ni pour l'intérêt de l'exposition.

Ce n'est pas à des élèves de collège que s'adresse M. Buysse, même pour des rhétoriciens la pâture serait trop substantielle ; mais à des hommes faits, prêtres, chrétiens instruits, ou jeunesse universitaire. L'ouvrage se divise en trois parties : contre les fantaisies des mythologues, il établit l'historicité de l'existence du Christ, contre les rationalistes, sa mission, enfin contre les protestants libéraux, sa divinité. En cours de route M. Buysse étudie la question synoptique qui le retient pendant environ cent pages, la valeur documentaire des Actes, enfin les Épîtres de S. Paul. Je regrette que l'auteur ait complètement négligé le témoignage de S. Jean. C'est assurément par souci de méthode : voulant combattre les rationalistes, l'auteur s'est mis résolument sur leur propre terrain. Cette manière de concevoir l'apologétique est très défendable, bien qu'elle me paraisse avoir un double inconvénient : d'abord de se priver d'une source de renseignements précieux, puisque à sa façon le IV^e^ Évangile est historique, et qu'il nous donne de la personne du Christ et de sa doctrine une interprétation plus profonde et plus lumineuse ; ensuite parce que le livre s'adressant à des chrétiens qu'il s'agit de raffermir et non de convertir, une apologétique moins polémique mais plus irénique et plus synthétique, moins combative, mais plus constructive, semble beaucoup plus efficace. La meilleure apologétique est de donner de la réalité divine la vue la plus complète possible; cette méthode me paraît plus bienfaisante que la réfutation minutieuse des positions adverses. Mais il serait injuste de demander à un auteur autre chose que ce qu'il a voulu donner. M. Buysse s'est proposé de réfuter les systèmes rationalistes les plus récents. Œuvre assurément utile. Nous sommes heureux de constater qu'il a parfaite-

ment réussi. Sa démonstration est aussi solide que facile à suivre : et l'exposition est vraiment remarquable. D'ailleurs aucune des tendances du rationalisme contemporain ne lui a échappé. Ce livre devrait se trouver dans toutes les bibliothèques de prêtres où il remplacera avantageusement tous les manuels parus jusqu'à ce jour. Nous souhaitons qu'il pénètre aussi, et largement, dans tous les milieux catholiques cultivés. E. Hocedez, s. i.

A. S. Will. **Vie du cardinal Gibbons,** archevêque de Baltimore. Traduite et adaptée de l'anglais par les soins de M. l'abbé Luyan. Paris, Téqui, 1925, in-8°, xxxiv-373. Prix : 15 francs.

Il est toujours profitable d'entrer en relations avec un homme éminent. Par sa largeur de vue, la pénétration de son intelligence, ses grandes qualités de cœur, Gibbons fut une des grandes figures du xix^e^ siècle. Il eut son rôle à jouer dans les événements de l'histoire américaine : la question Cahensly, l'américanisme, la défense du Père Hecker, des chevaliers au travail. Il se montra en toute circonstance grand prélat et ardent patriote. Sa vie racontée longuement et suivant l'ordre chronologique, nous permet de suivre le cardinal dans toute sa carrière. Au lecteur de faire la synthèse et le portrait vigoureux et vivant de cette personnalité marquante. J. F.

R. P. A. Bessières, s. j. Une éducatrice : **La Mère Desfontaines,** adoratrice perpétuelle du Sacré-Cœur, fondatrice de la congrégation enseignante de Sainte-Clotilde (1760-1821). Nouvelle édition. Paris, Beauchesne, 1925, 18 × 11 cm., xx-204 p. Prix : 9 francs.

Cette biographie confronte le lecteur avec des âmes élevées et fortes, telles que M^me^ Desfontaines, elle-même, le P. Verron, un grand apôtre du Sacré-Cœur, et maintes autres appartenant toutes à une époque qui n'est pas sans analogies avec la nôtre. On ne regrettera *pas* les heures que l'on passera en compagnie d'une éducatrice authentique parce que dévouée, et dévouée parce qu'elle vit de la sainte Eucharistie dont elle sait mettre à profit l'influence éducatrice. Il n'est pas un esprit sincère qui, après avoir pris connaissance du chapitre intitulé : « *Un parallèle, l'école sans Dieu, l'école avec Dieu* » ne souhaite franchement la prospérité d'instituts religieux, tels que celui de sainte Clotilde, surtout à notre époque, où l'éducation fléchit et semble traverser une crise de dévoûment. Disposer de l'école, c'est disposer des âmes et disposer de l'Eucharistie, c'est disposer du seul moyen vraiment efficace de les éduquer : telle est la leçon qui se dégage nettement de ce travail du P. Bessières, dont lui sauront gré tous les amis de l'enseignement chrétien qui n'a pas en France de plus intrépide défenseur que lui.

P. C.

Abbé Ferdinand WACHTELAER. **Le Crépuscule de l'Ile des Saints.** Bruxelles, Action catholique, 1925, 19 × 25 cm., 236 p.

Un beau livre, bien écrit, qui nous retrace l'époque où l'Angleterre était encore — mais, hélas, finissait d'être — l'Ile des Saints. « Crépuscule sanglant » d'un long passé chrétien, le XVI^e siècle fut, entre tous, pour l'Angleterre, le siècle de l'héroïsme et du martyre. C'est le temps où meurt, au gibet de Tyburn, le célèbre et courageux Campion, où le vénérable comte d'Arundel, attend, à la Tour de Londres, dans la souffrance et l'abandon, la mort lente à venir. — M. l'Abbé Wachtelaer nous dépeint, en de belles pages, ces heures tragiques, nous faisant bien voir que tout ce sang versé, toute cette générosité magnifique ne peuvent demeurer inféconds. L. D., s. I.

ALF. LAUB. **Nervenkraft durch Gottesgeist** *Studien und Erfahrungsfrüchte,* 2^e et 3^e éd., Fribourg e/B, Herder, 1925, 20 × 14 cm., X-196 p. Prix : broché 2.80 Mk.

Il ne manque certes pas de livres sur la psychasthénie et la neurasthénie. Le caractère moral de ces affections retient de plus en plus l'attention. Mais pour créer chez le malade les persuasions bienfaisantes, tous les livres ne conviennent pas au même degré. L'ouvrage d'A. Laub ne risque pas d'ajouter de nouvelles obsessions à celles qu'il essaie de guérir. L'expérience de sa propre guérison le rend particulièrement encourageant. Il a su mettre pleinement en valeur les remèdes d'ordre surnaturel sans diminuer l'importance du facteur purement psychologique ni renoncer aux cures physiques nécessaires. On peut recommander ce livre aussi bien au malade qu'à son directeur ou aux personnes de son entourage. J. C.

Jos. WEIGERT, **Des Volkes Denken und Reden**. Freiburg i. B., Herder, 1925, 21 × 14 cm., IV-108 p. Prix : 3 Mk.

En Allemagne, plus qu'ailleurs, l'enseignement religieux profite des progrès réalisés par la pédagogie. Cette étude sur la pensée et le langage populaires servira aux prêtres des campagnes à mieux connaître leur peuple et à mettre à sa portée la vérité révélée. J. C.

Mgr G. SINIBALDI. **Il Cuore della Madre d'Amore,** Roma, Amministrazione del Messagero del Cuore di Maria, 13 × 18 cm., 430 p. Prix : 15 frs.

En leur offrant ce beau livre Mgr S. donne aux fidèles un véritable traité de Mariologie, conçu et developpé avec la compétence et la précision qui caractérisent son talent.

La nécessité de la dévotion la plus tendre et la plus sentie pour

Marie, comme devoir de reconnaissance et comme moyen nécessaire de salut, telle est la conviction que l'auteur veut créer chez son lecteur. S'attachant au pieux dicton : *ad Jesum per Mariam,* il montre comment cette Mère d'amour est le trait d'union entre Jésus et nous. Mère de Dieu, elle est la divine dispensatrice des faveurs célestes. Mère des hommes, et Mère d'amour, Elle ne cherche qu'à enrichir les hommes de ces trésors. Elle est aussi la voie sûre et facile pour arriver à Jésus, source de notre salut. C'est en nous invitant à faire une entière et irrévocable consécration effective de nous même à Jésus, par les mains de Marie, que le pieux et savant auteur termine son ouvrage. M. S.

A. SURMONT, C. C. I. M. (Scheut). **Dans l'intimité du bon Maître.** Entretiens avec Jésus-Hostie. Bruxelles, Dewit, 1925, 17 × 12 cm., 225 p. Prix : 6.75 frs.

Ces aspirations affectueuses à Jésus dans l'Eucharistie sont basées sur une doctrine théologique très solide, et présentées sous une forme assez originale pour émouvoir les cœurs qu'une certaine routine spirituelle a rendu moins sensibles à la dévotion. C'est la note caractéristique de cet excellent livre. D'ailleurs on ne pouvait attendre moins du R. P. Surmont, maître des novices de la Congrégation des Missionnaires du Cœur Immaculé de Marie : il trace, bien à son insu, son propre portrait dans les qualités, qu'il demande à Dieu (p. 73) pour celui qui est chargé de la formation spirituelle des jeunes religieux.

Ce livre a paru à la fois en flamand et en français, chez le même éditeur. Destiné surtout aux religieux-missionnaires, il convient aussi, à part certains passages, comme livre de méditation ou comme manuel pour les visites au S. Sacrement, aux autres religieux et religieuses, au clergé séculier, et même aux fidèles pieux et instruits.

J. SALSMANS, S. I.

B. VALUY, S. J. **Le gouvernement des communautés religieuses,** 8e éd. Revue et corrigée par le P. J. F. VULLIEZ-SERMET, S. J. — Paris, Tralin, 1925, 23 × 14 cm., 711 p. Prix : 30 fr.

IGN. WATTEROTT, O. M. I., **Ordensleitung**. Gedanken und Erwägungen über die Oflichten der Ordensobern, 2te und 3te, verbesserte auflage. Freiburg i. B., Herder, 1918, VI-438 p. Prix : 6.40 Mk (relié).

Les ouvrages ascétiques du P. Valuy ont connu un succès extraordinaire. Aujourd'hui encore on n'hésite pas à rééditer, fût-ce en les adaptant quelque peu, des livres qui ont eu sept, dix-huit ou même plus d'éditions. Le P. Vulliez-Sermet s'est contenté d'élaguer un certain

nombre de citations d'auteurs païens, telles que les goûtait le grand siècle, mais aujourd'hui démodées et d'écarter les passages contraires à la discipline actuelle de l'Église.

Dans cet ouvrage très, peut-être encore trop étendu, les supérieurs trouveront une doctrine solide sur les principes du gouvernement, des analyses psychologiques très suggestives, la matière de nombreuses instructions sur les devoirs de la vie religieuse et une source féconde d'utiles examens de conscience. Aux directeurs de communautés religieuses l'ouvrage rendra également de bons services ; ne doivent-i s pas connaître aussi les tempéraments et les caractères, la manière de corriger avec fruit, la méthode la plus adaptée à la direction des novices et des profès.

Même allégé de citations parasitaires, le style du P. Valuy reste un peu diffus. Il écrivait en un temps où les lecteurs étaient moins pressés qu'aujourd'hui. Ce défaut ne va d'ailleurs pas sans avantages. Pour des supérieurs qui n'ont aucune formation théologique, il n'est pas mauvais de répéter sous différentes formes les principes essentiels et d'analyser dans le détail leurs applications.

Le P. Watterott est beaucoup plus concis, son exposé est plus systématique. En quarante chapitres, d'une dizaine de pages chacun, il examine toutes les questions sur lesquelles l'attention du supérieur doit être attirée ; elles sont traitées d'après une doctrine sûre et d'une manière pratique. Mais dans cet espace plus restreint, les exemples seront nécessairement plus rares. Par ailleurs on voit que l'auteur connaît bien la vie religieuse, les conditions de son perfectionnement, les obstacles auxquels se heurtent soit le progrès ou même la persévérance des inférieurs soit la direction des supérieurs. L'ouvrage mérite d'être recommandé à tous ceux qui ont une autorité à exercer sur les communautés religieuses. J. C.

Abbé Arnauld d'Agnel, **Saint Vincent de Paul « Directeur de conscience »**. Paris, Téqui, 1925, 19 × 12 cm., XII-386 p. Prix : 10 fr. (avant la crise du change).

Pour apprendre à diriger les âmes, il ne suffit pas de lire ou même d'étudier un traité de pastorale. L'expérience est indispensable. Si elle ne s'acquiert que par l'action, encore est-elle grandement favorisée par ces « cours pratiques de direction », que constituent les lettres des meilleurs directeurs de conscience.

Le livre de l'abbé Arnauld d'Agnel est composé presqu'uniquement d'extraits judicieusement choisis dans les instructions et les lettres de direction de St-Vincent de Paul. En groupant ces conseils d'après les grands principes de direction et les catégories de pénitents ou d'auditeurs, l'auteur diminue beaucoup l'inconvénient des semblables recueils où se suivent, sans qu'on puisse connaître leur contexte vivant, des lettres les plus diverses.

L'intérêt de cet ouvrage se soutient jusqu'au bout tant sont riches les dons du bon Saint, qui se révèlent à chaque page. C'est une fusion constante et sans effort de tout ce que suggèrent et l'action de la grâce et les qualités ou les défauts naturels du dirigé. Il y a chez Vincent de Paul à côté d'une incomparable élévation d'âme un sens très vif des réalités les plus communes, à côté d'une doctrine spirituelle riche et profonde une pénétration psychologique extrêmement sure et délicate. A côté de ces dons, nous trouvons en lui une largeur de vues, une sympathie intellectuelle et morale sans limites pour tout ce qui est juste et bon et fécond dans les diverses formes de la spiritualité. Aussi ne sommes-nous pas surpris que l'auteur n'ait pas réussi, malgré le titre d'un de ses chapitres, a caractériser la « spiritualité particulière du saint dans son action sur les âmes ». C'est d'ailleurs la seule critique à faire à ce livre : il ne paraît pas suffisamment *composé*. J. C.

A. Ehl. **Schwesternseelsorge,** 2e Aufl., Paderborn, Schöningh, 1925, 19 × 13 cm., VIII-304 p. Prix : br. 5 Mk. Relié : 6.80 Mk.

Dans les traités de théologie pastorale et surtout dans les traités de théologie morale, la place faite à la direction spirituelle, au « ministère pastorale auprès des religieuses » est bien mesurée. Bien plus, dans une chronique pastorale très documentée et comprenant seize pages fort pleines de l'excellente *Revue Apologétique,* 1925, p. 165, aucune des XII rubriques ne mentionne le ministère sacerdotal auprès des religieuses. Et pourtant il n'est pas difficile d'en mesurer l'importance quand on songe au nombre des femmes consacrées à Dieu et à l'influence qu'elles devraient exercer pas leur prières et leurs pénitences ou par leurs œuvres de charité et d'enseignement. En Allemagne, on compte en chriffres ronds 70.000 religieuses et 6.100 novices d'après une statistique de 1924. Combien de dizaines de mille vivent, prient et travaillent en France, en Angleterre, en Belgique, etc.

La difficulté de ce ministère n'est pas moins évidente. Le prêtre séculier n'apprend que lentement à comprendre la vie intime d'une communauté religieuse : combien de moniales et de sœurs se plaignent de ne pas trouver chez le confesseur l'intelligence de leurs difficultés et de leurs besoins. Mais le religieux, comme son confrère diocésain, peut se trouver très embarassé, très dérouté devant des situations qu'expliquent seuls les qualités et les défauts de la mentalité féminine, devant les épreuves dues au genre de vie particulier au cloîtres, devant des tentations issues des circonstances très spéciales dans lesquelles se déploie l'activité des religieuses ; surveillance d'enfants des deux sexes, service de cliniques, relations avec certaines catégories de personnes du monde.

Voilà qui fera comprendre l'opportunité d'un ouvrage tel que celui de M. le curé Ehl. Nous n'hésitons pas à l'appeler un trésor pour tous

les directeurs, aumônieurs et confesseurs de religieuses débutants... et pour beaucoup d'autres.

Prêtre séculier, M. Ehl connaît mieux que certains religieux ce qui peut offrir une difficulté particulière à des confrères. Ayant vécu en contact avec une très grande congrégation religieuse, bien instruit des meilleurs ouvrages sur cette partie de la pastorale, il expose fort bien les principes théologiques sur cette matière, y joint des analyses à la fois très justes et très fouillées de l'âme féminine et de la religieuse, et parsème son livre d'exemples nombreux et qu'on sent empruntés à une longue pratique de ces milieux. Les parties canoniques de cet ouvrages sont également traitées avec soin et exactitude.

Espérons que l'adaptation en français de ce précieux vade-mecum pastoral ne se fera pas trop attendre ; des pourparlers sont, en effet, engagés dans ce sens (1). J. Creusen, s. j.

Dr Jos. Mausbach, **Ehe und Kindersegen** vom Standpunkte der christlichen Sittenlehre 4te aufl. (Ehe und Volkvermehrung, I). M. Gladbach, Volkvereins-Verlag, 1925, 25 × 17 cm., 136 p. Prix : 3.30 Mk.

La chasteté conjugale est actuellement l'un des problèmes les plus discutés et les plus pratiques de la théologie morale. Par la diffusion même des doctrines néo-malthusiennes et l'acuité des difficultés économiques, les laïcs cultivés — et les autres — sont forcés d'acquérir sur ce sujet des idées claires, solidement motivées, rigoureusement exactes. La question est proposée — elle doit l'être — dans les cercles d'études universitaires, comme elle est débattue dans certains salons. D'où la nécessité d'écrire sur cette matière de véritables traités en langue vulgaire. Ils rendront d'ailleurs service même aux membres du clergé. A supposer qu'ils aient tous saisi la portée exacte de la doctrine proposée en latin, il leur sera utile d'apprendre le vocabulaire et les tournures de phrases les plus aptes à exprimer d'une manière à la fois claire et délicate ces notions et ces préceptes.

La valeur personnelle du Dr Jos. Mausbach est bien connue. Son ouvrage donne un exposé rigoureusement enchaîné des solutions de la philosophie et de la théologie catholiques sur les exigences morales résultant de la nature du mariage. Suit un examen critique et détaillé des questions soulevées par la restriction volontaire de la natalité. Nous aurions souhaité plus de précision encore sur la propagation de l'espèce humaine comme fin du mariage. C'est évidemment par pure

---

On peut utilement consulter R. P. Bonneval, *Le ministère sacerdotal auprès des religieuses*. Conseils d'un vieil Aumônier. 3e éd. Avignon, Aubanel, 1920. Cet opuscule n'a qu'un défaut ; beaucoup trop court, il effleure des questions exigeant un examen approfondi.

distraction que l'auteur affirme (p. 44, 3e l.) l'invalidité du mariage contracté entre un chrétien (il faudrait : un catholique) et un non-baptisé.

L'opuscule du Dr Mausbach mérite une large diffusion.

J. Creusen.

Fr. Winkler. **Das Problem der Internatserziehung in Vergangenheit und Gegenwart.** Eine grundsätzliche Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Donauwörth. L. Auer, s. d., 19 × 12 cm., p. 248. Prix : 2 Mk.

Ce travail mérite l'attention de tous les éducateurs qu'intéresse le problème de l'éducation par le régime de l'internat, tant à cause de la nouveauté même du sujet, qui jusqu'ici n'avait pas été traité à part, que par la stupéfiante ampleur d'information dont témoigne son auteur. Au vrai, une histoire de l'internat à travers les âges, depuis les écoles de pages annexées à la Cour royale de la Perse antique jusqu'aux pensions des jésuites et des religieuses du Sacré-Cœur et aux établissements si discutables du Dr Reddie (Abbotsholme).

La politique (communisme d'état), la préparation spéciale nécessaire à l'exercice de fonctions sociales déterminées (séminaires, écoles de cadets, etc.), l'absence d'écoles locales et l'impossibilité où les parents se trouvent fréquemment d'éduquer eux-mêmes leurs enfants, telles sont les causes ordinaires de la création des internats. Une de leurs tendances, vaine du reste, fut de vouloir reproduire artificiellement l'atmosphère naturelle de la famille. Selon l'auteur, ils ont leur rôle propre ; il n'est pas de supplanter la famille mais de suppléer à son insuffisance éducative en vue de la création d'élites spirituelles. Ce n'est point hasard, si la forme traditionnelle des internats affecte le plus souvent un caractère ascétique et presque monacal. Aussi, c'est vers elle que vont les préférences manifestes de l'auteur. Il réprouve par contre la conception communiste de l'internat aussi bien que son extrême opposé, celui où les éducateurs prétendent jouer auprès de l'individu le role des parents et ont recours à la coéducation pour remplacer les rapports naturels entre frères et sœurs. La mission propre des internats est la formation de la volonté : *Anstalts pädagogik ist Willenspädagogik.*

On voit tout l'intérêt de cet examen approfondi d'une institution vieille, paraît-il, de trois mille ans. Une bibliographie très riche du sujet est annexée à l'ouvrage, ainsi qu'un appendice contenant des extraits des règlements intérieurs des internats, depuis la règle de saint Benoit (480-543) jusqu'au prospectus du pensionnat pour jeunes filles juives, dirigé à Fribourg par Ida Cohn et Lotte Bernstein (1924).

François Jansen, s. j.

Une âme mystique au temps présent. Vie et lettres de Sœur Émilie des filles de la Croix, par le P. VICTOR COUTY, S. I., d'après le P. CHARLES RICHSTAETTER, S. J. *(Museum Lessianum)*, Louvain, Desbarax, 1926, 18×12 cm., X-217 p.

Diogène prouvait le mouvement en marchant... En vivant sa sainte et surprenante vie, vraie synthèse de termes spirituels qui passent pour opposés, Sœur Émilie, elle, a prouvé : 1°) que l'action extérieure la plus absorbante peut s'allier à la contemplation la plus passivement absorbée en Dieu ; 2°) que la spiritualité dite « méthodique » n'est pas moins apte qu'une autre à acheminer l'âme vers l'état mystique. Si la petite sainte de Lisieux, — la chose fut dite, — nous a rendu le service de « supprimer les mathématiques dans nos relations avec Dieu », Sœur Émilie nous rend celui de nous montrer qu'elles peuvent servir également à rendre ces relations plus intimes. Lorsque Sœur Marie Céline de la Présentation inscrit dans son carnet d'examen particulier : Août, 21 fautes et 928 pratiques, gardons-nous de sourire. Mathématiques héroïques ! Persuadez-vous que l'amour seul peut additionner de la sorte et encore, qu'il n'y a qu'une sorte de maîtres spirituels qui aient tort, toujours : ce sont les exclusivistes. Il y a, dans la maison de la Perfection chrétienne, plusieurs demeures et, manifestement, nous n'habitons pas tous la même. A ceux qui savent lire attentivement, la vie de Sœur Émilie fournira même des arguments contre la thèse de l'état mystique « couronnement *normal* du *progrès* spirituel... » Non, il y a une *initiative* de Dieu, soustraite, cela va de soi, à l'effort de la créature... Dieu fait une entré ebrusque sur la scène intérieure de l'âme, toute déconcertée de se sentir envahie, gênée dans ses mouvements libres, en un mot, subordonnée.

On voit tout l'intérêt que présente cette biographie au point de vue des controverses en cours sur des matières touchant à la perfection spirituelle ; en même temps, elle pousse pratiquement, — et avec quelle énergie ! — les âmes à y tendre par un sacrifice plus généreux de leur amour-propre. Une vocation religieuse héroïquement suivie, une fidélité sans faiblesses à l'appel de la grâce, une loyauté d'amour sans pareille envers Notre-Seigneur et comme une passion juvénilement chevaleresque pour sa personne, voilà des traits qui font de la « Vie de Sœur Émilie » une lecture exceptionnellement bienfaisante et de la physionomie de l'héroïne une image qui obsède doucement l'esprit du lecteur, en lui reprochant ses lenteurs au service du « cher Sauveur ».

F. C.

P. BOUMARD, **Avis de Piété.** Formation chrétienne de l'Ame, 4e série, 18 × 12 cm., 315 p.

Il ne suffit pas d'instruire l'enfant des vérités de la foi et des préceptes de la morale, il faut encore, et aujourd'hui plus que jamais, l'*éduquer*

chrétiennement. C'est l'idée de M. B. dans ses *Avis de Piété*. Cette quatrième série comprend trois parties : la Famille, les Relations sociales, la Vie liturgique. Les Prêtres et Dames catéchistes s'inspireront avec profit de ces canevas d'instructions, où la doctrine chrétienne la plus sublime, puisée à même les Écritures, illustrée de traits appropriés, est appliquée aux cas banals de la vie quotidienne et les transfigure. On a fait heureusement couronner ces *Avis* par des considérations sur l'origine et le sens des *Fêtes et Temps liturgiques de l'Année*, un des moyens les plus propres à faire vivre les mystères chrétiens. J. M.

ALB. VAN BIERVLIET, C. SS. R. **La liturgie dans la Piété Alphonsienne.** Esschen (Belgique), Imprimerie, Saint-Alphonse, 1925, 22 + 14 cm., 39 p. Prix : 1.50 fr.

Avec beaucoup de bon sens, une très grande discrétion de ton et, par endroits, une pointe d'humour prêt à sourire de tout emballement admiratif, le P. Van Biervliet détaille dans ce rapport, lu au Congrès liturgique de Malines (4-7 août 1924), les mérites historiques de Saint Alphonse de Lignori à l'endroit de la liturgie catholique. Ne confondez pas celle-ci qui est de tous les siècles avec le « mouvement liturgique » d'origine relativement récente et qui témoigne des belles confiances, un peu bruyantes, de la jeunesse. On ne sera nullement surpris d'apprendre que la piété Alphonsienne, si « ecclésiastique » si pénétrée par l'importance souveraine de l'idée de prière, loin de détourner les âmes de la vie liturgique, les y amène et les y confirme. Le P. Van Biervliet établit cette thèse en puisant à pleines mains dans l'œuvre ascétique immense de l'auteur des « Visites au Saint Sacrement ». Prêtres et fidèles, ce rapport le démontre éloquemment, trouveront dans les ouvrages du Saint Docteur un aliment à la fois substantiel et abondant de leur piété liturgique. Dans le paragraphe III^e^, spécialement consacré à la pratique de cette piété dans la famille spirituelle du Saint, Rédemptoristes et Rédemptoristines, signalons un trait où l'on est heureux de retrouver l'âme poétique du saint fondateur : dans les églises des PP. Rédemptoristes, il y aura toujours, été et hiver, des fleurs *naturelles ;* dans chaque couvent, il y aura, pour les fournir, un petit jardin (p. 35). Large, conciliante, accueillante à toute forme sincère de dévotion, très peu encline à un formalisme exclusiviste, tels m'ont paru les traits essentiels de la piété liturgique Alphonsienne. Elle fait, par exemple, très bon ménage avec la méditation ; elle engage les fidèles à méditer pendant la messe, elle admet, que sans perdre de vue les cérémonies, on lise quelque ouvrage spirituel, on récite le rosaire ou d'autres prières vocales... A vrai dire, à tel ou tel puritain de la liturgie, partisan d'une liturgie « *sine glossa* » celle du bon saint ne paraîtra-t-elle pas quelque peu « relâchée » ? Souhaitons donc que tous les liturgistes soient en même temps des saints. La liturgie, alors, sera plus qu'une loi cérémonielle ; tout en restant une prière « officielle »

et collective, elle puisera sa vie et sa valeur religieuses, dans les dévotions personnelles, sincères et profondes, où elle trouvera son support historique concret. Ou bien ne serait-elle pas éminemment liturgique la piété d'une sainte Colette qui pendant la messe entrait en extase et, au grand étonnement de la pieuse assistance, « gémissoit si très douloureusement et angoisseusement comme une femme, qui travaille et ne peut enfanter » ?

Un des mérites des saints, ce rapport le montre une fois de plus, est de nous ramener en tout domaine, de la lettre à l'esprit qui vivifie.

François Jansen, s. j.

PUBLICATIONS NOUVELLES

Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, herausgegeben von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg. — Freiburg i. B. Herder. 6 Mk le fascicule.

La « *Scholastik* » veut aider à recueillir les trésors épars du travail intellectuel du passé et à les frapper au coin de la pensée contemporaine. Elle veut enrichir, au moyen des recherches historiques, faites dans le domaine des sciences positives, la théologie systématique. Elle a l'ambition d'emprunter les matériaux élaborés par les philosophes et les savants modernes et de faire servir ceux dont la valeur a été éprouvée, à continuer ou à transformer l'édifice des sciences théologiques. Les noms des collaborateurs et les articles choisis dont se compose le premier fascicule, font bien augurer d'une Revue à laquelle nous souhaitons le meilleur succès.

Chaumont, Pangaud et Marullaz. **Ce que c'est la Société des Prêtres de S. François de Sales.** Paris, Téqui, 1925, 120 p.

Brochure intéressante, indice de l'esprit évangélique qui soulève l'âme sacerdotale contemporaine.

J. Crosnier, o. m. i. **La valeur d'une Communion.** Pourquoi le cœur de Jésus désire la Sainte Communion. Paris, Téqui, 1925. Prix : 2 francs.

Appel vibrant et persuasif en faveur de la communion fréquente. Mais dans la défense d'une aussi bonne cause, pourquoi citer des témoins suspects, tels qu'Alain de la Roche ?

La Très Révérende Mère **Marie de S. Pierre**, fondatrice et première supérieure générale de la Congrégation du

Sacré-Cœur de Jésus, de Montmartre, sous la règle de S. Benoît. Paris, Beauchesne, 1925, 29 p. 1,25 francs.

Cette fondatrice de contemplatives, âme hautement mystique, a su faire de sa congrégation religieuse un foyer ardent de sainteté. Qu'on se hâte de nous donner la biographie définitive de cette héroïque servante du Sacré-Cœur.

P. GARROLD. **Patrick Mac Gusgley and C°**, adapté de l'anglais, par L. O. GUEUSER, Paris, Beauchesne, 1925, XV-182 p. Prix : 5 francs.

Avec ses qualités et malgré les défauts qui le rendait d'autant plus réel, Paddy plaira aux écoliers par sa belle franchise un peu rude. Les éducateurs goûteront dans ce livre la finesse de l'étude psychologique.

A. H.

Lieutenant A. DUCOS. **Sous le col bleu**. Eugène Conort, Paris, Édition du livre du Marin, 18 × 9 cm., 128 p. Prix : 4 francs.

Délicieuse biographie d'un jeune marin, apôtre de Jésus dans la marine. On ne peut trop recommander cette brochure aux jeunes gens, elle leur apprendra la grande leçon du zèle et de l'oubli de soi. E. H.

M. DE MEULEMEESTER, C. SS. R. **L'Église S. Joseph à Bruxelles**, 1849-1924. Bruxelles, Cools, 1924, 22 × 14 cm., 31 pages.

Autant que le catholique zélé, le Belge patriote prendra intérêt à l'histoire d'un édifice religieux qui maintes fois parut intimement associé à la vie de la nation. Cette modeste plaquette est une nouvelle preuve de l'érudition sagace, du bon goût et du zèle du R. P.

J. X. J.

Politesse et convenance envers le clergé, Paris, Beauchesne, 1925, 18 × 11 cm., 120 p. Prix : 6 francs.

Excellent petit volume et qui pourra rendre de bons services aux familles catholiques. Il sera surtout à sa place, dans les pensionnats de jeunes filles chrétiennes et entre les mains de nos jeunes gens catholiques. X.

P. BOUMARD. Résumé de la doctrine chrétienne. **Je veux être chrétien**. Paris, Lethielleux, 15 × 10 cm., 64 p. Prix : 0,40 franc.

Résumé clair, succinct, synthétique de la croyance, de la morale et de la pratique catholique.

H. LANIER. **Le Portrait de Notre-Dame**, par S. François de Sales. Paris, Téqui, 1925, IX-99 p. Prix : 1.50 franc.

Antologie faite à coups de ciseaux, pratiqués dans l'œuvre mariale du saint évêque de Genève.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

H. BREY. *Von Ewiger Liebe,* Freiburg, i. B. Herder, 3.60 Mk.

La T. Rév. *Marie de Saint Pierre,* fondatrice et première supérieure générale à la Congrégation du Sacré-Cœur de Jésus de Montmartre Paris, Beauchesne, 1925, 18 × 12 cm., 29 p.

Dr THADDAEUS SOIRON, O. F. M. *Das Evangelium als Lebensform des Menschen.* Munchen, Theatiner-Verlag, 1925, 18 × 15 cm., 82 p.

H. NOLDIN, S. J. *De Sacramentis* Ed. 17e quam recognovit et emendavit A. SCHMITT, S. J., Oeniponente, Rauch, 1925, 22 × 14 cm., 716 p.

Dr LANG. *Die loci Theologici des Melchior Cano* und die methode des dogmatischen beweises. (*Münchner Studien zur historische Theologie,* heft 6) Munchen, Kösel-Pustet, 1925, 24 × 16 cm., VIII-256 p.

Die H. Schrift des Altentestaments übersetzt und erklärt, in verbindung mit Sachengelehrten, herausgegeben von Dr F. Feldmann, und Dr H. Herkenne. Born, Hanstein, 25 × 17 cm.

VI Band. 1 Abt. *Das Buch der Sprüche,* ubersetzt... von H. WIESMANN, S. J. 1923, 100 p.

2 Abt. *Das Buch des Predigers,* von Dr A. ALLGEIER. 1925, 55 p.

5 Abt. *Das Buch Jesus Sirach...* Dr A. EBERHARTER. 1925, VIII-167 p.

II Band. 3 Abt. *Das Buch Josue,* von Dr A. SCHULZ. 1924, 78 p.

VIII Band. 1 Abt. *Das Buch Ezechiel,* Dr P. HEINISCH. 1923, 236 p.

G. GASQUE. *L'Eucharistie et le corps mystique.* Paris, Edit. Spes, 1925. 18 × 11 cm., 246 p.

SCHUSTER-HOLZAMNER. *Handbuch z. bibleschen Geschichte.* I. Das Alte Testament neu bearbeitete auflage von Dr SOBBST, und Dr E. KALT. Freiburg, i. B., 1625. 29 × 15 cm., XX-874 p.

P. MARANGET, S. T. D. *La Messe romaine.* Bruges, Beyaert, 19×13 cm., 90 p.

J. SLIPYJ, S. J. *De Principio Spirationis in SS. Trinitate (opera theologicae Societatis Ucrainorum* t. II.) Leopoli, 1926, 24 × 16 cm., 120 p.

A. Reatz. *Jezus Christus,* sein Leben, seine Lehre, sein Werk. Freiburg, i. B., Herder, 1925, 23 × 15 cm., XII-395 p.

R. Linhardt. *Feurige Wolke,* Kanzelworträge, Freiburg, i. B., Herder, 1925, 20 × 14 cm., XII-178 p. Prix : 4,50 Mk.

F. M. Willam. *Tempelreinigung.* Pilgerbuch für Zeit und Ewigkeit. Freiburg, i. B., 1925, 19 × 13 cm., VIII-120 p. Prix : 3,40 Mk.

G. Schurkammer, s. j. *Der Heilige Franz Xaver.* Freiburg, i. B., 1925. 19 × 13 cm., XII-288 p. Prix : 6 Mk.

J. Fischer. *Seelenpflege.* Freiburg, i. B., Herder, 1925, 19 × 13 cm., XII-228 p. Prix : 4,60 Mk.

K. Fahsel. *Die Uberwindung des Pessimismus.* Freiburg, i. B., 1925. 23 × 15 cm., VII-86 p.

Dr Schmidlin. *Einfuhrung in die Missionswissenschaft* (Veröffentlichungen d. *intern. Instituts für Missionwissenschaftliche faschung)* Munster, i. W., Asschendorf, 1925, 24 × 16., V-188 p.

Une ame d'enfant. *Guy de Fontgalland,* 25e mille, Paris, Bonne Presse, 18 × 11 cm., 80 p., 3 portraits. Prix : 2.30 fr.

Union missionnaire du clergé. *L'apostolat missionnaire de la France,* conférences données à l'Institut catholique, Paris, Téqui, 1926, 18 × 12 cm., XXI-321 p. Prix : 7 fr.

L. Rouzic. *Les Saints Ordres,* doctrine et action, Paris, Téqui, 1926, 18 × 12 cm., XI-520 p. Prix : 12 fr.

Th. Mamage. *Immortalité.* Entretiens sur le problème de la survivance, Paris, Téqui, 1926, 18 × 11 cm., 251 p. Prix : 7 fr.

D. L. Louismet. *L'initiation mystique.* Traduit de l'anglais, Paris, Téqui, 1925, VII-369 p. Prix : 7,50 fr.

J. Treitz. *Michael Felix Korum.* München, Theatiner Verlag, 1925. 24 × 16 cm., 426 p.

R. P. Humbert Clerissac, O. P. *Le mystère de l'Église.* Saint-Maximin, édit. de la Vie spirituelle, 1925, 16 × 10 cm., XXIX-187 p.

S. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. La Prudence. Paris, Revue des Jeunes, 1925, 17 × 10 cm. 306 p.

H. Dutoit, *Chrétiennes ou payennes.* Paris, Gigord, 1926, 18 × 11 cm., III-176 p. Prix : 5 fr.

P. E. Schlund und R. P. Schmoll. *Erlösung,* München, J. Kösel und F. Pustet.

D. B. Marechaux, O. S. B. *L'œuvre pastorale du P. Emmanuel.* Saint-Maximin, éd. de la vie spirituelle, 1925. 18 × 11 cm., 72 p. *(à suivre).*

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

« Supplément au n° d'avril 1926 de la Nouvelle Revue Théologique »

EXERCITIA SPIRITUALIA PRO CLERO. 1926

Ut praeteritis iam annis, hoc etiam anno, mensibus iulio, augusto et septembri, Exercitia Spiritualia decem dierum pro Sacerdotibus diaecesium Belgii instituentur. Quae Exercitia omnino ad mentem S. Ignatii de Loyola tradentur, silentio perpetuo et activis meditationibus.

Prima instructio habebitur circa horam 4^{am} pomeridianam ; finis vero secessus post prandium diei decimi.

Ad fructus Exercitiornm uberes colligendos omnino necessarium est ut nemini liceat inchoare secessum post primam instructionem, nec eum etiam ad breve tempus interrumpere, nec ante finem proficisci. Reverendi Domini qui praevideriant se ab initio usque ad finem sanctis Exercitiis vacare non posse, aliam potius occasionem exspectare velint.

Ut rite succedat secessus, multum interest ne exercitantes nimio sint simul numero ; quare non plus quam triginta in unoquoque secessu admittentur.

Expensa Superiori domus solvenda ad victum et caetera omnia compensanda erunt 90 francorum.

Exercitia tradentur *Flandrice :*

Alken, 16-25 augusti, a P. Huysman et P. Claus.
Lirae, 6-15 septembris, a P. Salsmans.

Gallice vero :

Arluni, 6-15 iulii, a P. Cools.
Fayt, 6-15 septembris, a P. Rutten

Litterae, quibus quis nomen dara velit, mittantur ad Superiorem domus, in qua obeuntur Exercitia, scilicet :

Pro secessibus flandricis :

E. P. Superior, Retraitenhuis, Alken.
E. P. Superior, Berlaerstraat, 16, Lier.

Pro secessibus gallicis :

R. P. Recteur, 140, rue de Luxembourg, Arlon.
R. P. Supérieur, Chaussée, 199, Fayt-lez-Manage.

N. B. Domini Sacerdotes, qui Exercitia iam obierunt, invitantur ut, memores fructus spiritualis inde percepti, confratres suos, praesertim eos qui tali beneficio nondum usi sunt, ad illa adeunda suaviter inducant.

« Maxime optandum est, ut omnis sacerdos, quandoque in vita, per longius tempus, v. g. decem dies, exercitiis spiritualibus sese tradat, non gregatim in recessu annuo communi, sed cum aliquot tantum confratribus ». *(Acta et Decreta Conc. Prov. Mechlin. IV, 1923).*

L'Encyclique sur les Missions

Le 28 février dernier Pie XI publiait l'encyclique *Rerum Ecclesiae,* reproduite dès le lendemain dans les *Acta Apostolicae Sedis* (1). Ce document est d'une importance capitale. On peut bien dire qu'avec l'encyclique *Maximum illud* (2) de Benoît XV, qu'elle complète et renforce, cette lettre pontificale donne aux missions catholiques leur charte définitive et inaugure une nouvelle époque dans l'histoire de l'apostolat chrétien. Les modernistes ont répété comme un axiome incontestable que, dans l'Église, l'autorité ne jouait jamais que le rôle d'un frein, et que les initiatives hardies lui déplaisaient. S'il fallait réfuter encore ces erreurs, on n'aurait qu'à citer les actes récents du Saint-Siège dans le domaine des missions. Les deux encycliques mentionnées ci-dessus sont non seulement une invitation pressante aux saintes audaces, elles sont un ordre formel, l'ordre de déposer toutes les timidités, d'en finir avec les atermoiements, de ne plus confondre la pusillanimité avec la prudence, de voir grand et de faire vite. Il est bien sûr que venant d'un simple missionnaire, les conclusions de ces encycliques auraient été, par la plupart de nos apôtres, traitées de chimères dangereuses. Une fois de plus il est prouvé que la véritable prudence n'a pas nécessairement l'allure traînante et qu'on peut être très sage en bousculant de gros préjugés bien assis depuis fort longtemps.

De quoi s'agit-il donc ?

Tout simplement de convertir à l'Église catholique le monde païen, c'est-à-dire de multiplier par quatre le nombre des fidèles actuellement existants. La tâche est formidable. Elle est urgente. Jamais le monde païen n'a été plus

(1) Vol. XVIII, n. 3, pp. 65-83. Voir plus loin p. 373.

(2) 30 nov. 1919.

accessible qu'aujourd'hui à l'apostolat catholique. Facilité croissante des communications, diffusion de l'instruction même supérieure, crises politiques comme en Chine, crise religieuse et sociale comme dans l'Islam, progrès économique et technique comme dans presque toute l'Afrique noire, autant d'occasions merveilleuses offertes à la pénétration chrétienne.

Les catholiques ne sont pas les seuls à s'en apercevoir. Le 26 janvier dans le *Central Hall* de Westminster trois mille délégués de l'Église anglicane ont participé à une grande « Convention Missionnaire ». Après le congrès pananglican de 1908, et la fameuse conférence mondiale d'Édinbourgh en 1910, c'est la réunion la plus importante qui se soit tenue sous le contrôle de l'Église d'Angleterre. On veut obtenir de celle-ci un immense effort collectif pour l'évangélisation du monde entier. Des rapports détaillés ont mis en lumière la situation et les besoins de l'Afrique, de l'Inde, de l'Extrême Orient et de l'Islam, et avec une précision arithmétique un peu surprenante le secrétaire a conclu, qu'il fallait trouver immédiatement 433 nouveaux missionnaires anglicans pour soutenir les œuvres d'apostolat déjà existantes, qu'il faudrait 123 ouvriers de complément pour les nécessités urgentes, et chaque année 180 autres recrues pour boucher les trous creusés par la maladie, la mort ou la vieillesse. La seule Église anglicane s'apprête donc à jeter sur le front plus de 700 nouveaux missionnaires. Les secours financiers seront accrus dans la même proportion. Rien que pour l'Inde, la Convention réclame une majoration annuelle de 40.000 livres sterling, et pour faire face au mouvement actuel de conversions en bloc chez les aborigènes : 20.000 livres dès le début et 20.000 livres de revenu annuel. Ceci sans préjudice de ce que feront les non-conformistes, les protestants d'Amérique ou de l'Europe continentale, et sans tenir compte des ressources déjà fournies sur place par les églises indigènes (1).

(1) Cfr *The World Call to the Church*, 4 vol. sur l'Afrique, l'Extrême Orient, l'Inde et l'Islam. Troisième édition (depuis trois mois !) S. P. G.

Il faut reconnaître d'ailleurs que la préparation technique des missionnaires protestants est l'objet de plus de soins que celle des nôtres. Nous ne possédons encore nulle part en pays catholique un établissement comparable à la *Kennedy School of Missions* (Hartford. Connecticut. U. S. A.) avec ses cours de phonétique, de psychologie, de sociologie, d'histoire comparée des religions, d'histoire des missions, d'ethnographie, etc... Et la Kennedy School n'est pas la seule. On en compterait facilement une vingtaine du même type, avec des bibliothèques spéciales dépassant les 100.000 volumes.

Mais le vice de la plupart de ces organisations protestantes, c'est la défaillance de la doctrine. Le missionnaire est médecin, savant, naturaliste, historien, mais il n'a plus de théologie. Dans les écoles préparatoires, à la *Kennedy School* par exemple, professeurs et élèves peuvent appartenir à n'importe quelle « dénomination », ils peuvent croire ou ne pas croire à l'Eucharistie, admettre ou maudire l'épiscopat et le sacerdoce, prôner ou renier l'absolution ou le culte des saints ou la prière pour les morts. Le résultat de cette nouvelle confusion des langues et des idées, c'est la substitution à la doctrine chrétienne d'une sorte de philosophie humanitaire, attendrie par des souvenirs galiléens.

Et c'est une joie profonde pour le catholique de lire, après le *World Call to the Church*, l'encyclique *Rerum Ecclesiae*. Ici, pas de réclame inutile, pas d'hésitation, pas de sentimentalisme. On sent que c'est toute une Église, toute l'Église qui se meut d'un seul élan vers la colonne de lumière, sur le chemin de la Terre des Promesses. La netteté des affirmations pontificales est bienfaisante comme une guérison. « L'Église n'a qu'une tâche : étendre par le monde entier le règne de Dieu et rendre tous les hommes participants de la rédemption ». On y a travaillé depuis dix-neuf siècles, mais au lieu du lyrisme oratoire, qui n'a jamais coûté bien cher et qui vaut ce qu'il coûte ; au lieu des phrases triomphales

---

Office, Westminster, S. W. 1. Cfr aussi : *The East and the West*, vol. 24, april 1926, p. 97-166.

sur le succès de l'apostolat, le Pape nous dit avec la clairvoyance d'un chef qui critique une opération d'ensemble, que le résultat n'est pas satisfaisant. L'histoire des missions tout entière corrobore cette conclusion courageuse. Pour réussir il faudra *beaucoup* plus d'ouvriers et beaucoup mieux instruits ; il faudra beaucoup plus de coopération de la part de tous les fidèles, surtout de la part du clergé. C'est bien d'une mobilisation générale que le Saint Père dessine le plan. Comme jadis quand la chrétienté s'en allait vers les lieux saints, *ad recuperandam Sanctam Jerusalem,* il faut aujourd'hui, nous dit le Pape, que partout, dans les écoles, les couvents, les assemblées pieuses, des prières spéciales soient perpétuellement offertes pour la conversion du monde païen. Il faut que des vocations soient suscitées en grand nombre.

Et qu'on n'objecte pas que pour convertir des païens il n'est pas nécessaire de quitter l'Europe et qu'il est sage de christianiser d'abord nos pays avant d'exporter nos prêtres aux antipodes ! La question n'est pas d'abord de convertir mais de fournir aux âmes les *moyens* de se convertir et de trouver Dieu ; et il est trop évident que les masses profondes du paganisme sont infiniment plus dénuées de secours spirituels que les populations de nos villes, qui naissent sans baptême et meurent sans prière, à l'ombre même de nos clochers. Le seul diocèse de Patna (Indes) a 26 millions d'habitants et n'a pas douze prêtres. Pour les 400 millions de Chinois il n'y a pas trois mille prêtres. Pour évangéliser les musulmans, qui sont 200 millions (1) on ne trouverait sans doute pas aujourd'hui, sur le chantier, plus de deux cents missionnaires. Où donc, chez nous, rencontre-t-on pareille détresse? En Europe, presque partout, le prêtre est accessible à l'âme de bonne volonté, mais en Asie et en Afrique les mains se tendent et les cris se répètent depuis des siècles sans que le secours spirituel soit même *offert.*

(1) Il est très difficile d'obtenir une statistique un peu précise à ce sujet. Le *Whitaker's Almanack* donne 221 millions ; d'autres refusent de dépasser 180 millions ; d'autres parlent de 300 millions...

Aussi le Pape ne craint pas, à la manière des myopes et des pusillanimes, de dépeupler les séminaires et les diocèses au bénéfice des champs de missions. Ces sacrifices seront payés par Dieu avec usure, et il n'y a pas d'exemple d'un diocèse qui ait périclité parce qu'il avait fourni un contingent *trop* important de missionnaires. Que l'on parle donc des missions, *quoties et ubicumque licuerit ;* qu'on sème partout des germes de vocation ; que les séminaires et les œuvres catholiques adoptent un ou plusieurs séminaristes indigènes et payent son entretien ; tout ce qui se fera dans ce genre est d'avance béni par le Saint-Siège.

Puis s'adressant aux vicaires et aux préfets apostoliques et à tous les supérieurs des pays de mission, le Pape reprend la grave question de la formation *immédiate* et complète d'un nombreux clergé indigène. On a fait quelque chose, dit-il, mais beaucoup trop timidement et avec trop de lenteur. On est encore beaucoup trop éloigné du but : *nimio longius absumus*. Et d'un geste souverain il anéantit une à une les vieilles objections solennelles. On a prétendu pendant tout le XIX^e^ siècle et avant lui que le clergé indigène ne pouvait se recruter qu'après trois ou quatre générations chrétiennes, et que les païens « portaient dans leur sang on ne sait quel ferment qui demande à être épuré » (1). Les hommes sages, « signalés par une longue expérience » qui se trouvaient réunis à Macao lorsque le P. Valignani, visiteur des Indes, y séjourna en 1576, assuraient de la même façon « qu'on perderait entièrement sa peine de tâcher à gagner les Chinois à la foi » (2) et s'efforçaient de prouver au P. Valignani que le chinois est, par nature, inconvertissable. Ce sont ces préjugés qui ont empêché jadis de doter l'admirable chrétienté japonaise du XVI^e^ siècle d'un clergé suffisant; ce sont eux qui ont rendu impossible, au Paraguay, la création de communautés de religieuses, alors que tout était providen-

(1) Cfr MARNAS. *La religion de Jésus ressuscitée au Japon,* t. II, p. 497.

(2) Cfr TRIGAULT, S. J. *Histoire de l'expédition chrestienne au royaume de la Chine,* Lyon, 1616, p. 231-232.

tiellement préparé pour leur éclosion (1); ce sont ces préjugés qui, depuis l'encyclique *Rerum Ecclesiae* prennent figure de désobéissance.

Il est trop clair que l'Europe romaine ou barbare n'a pas eu pendant trois ou quatre générations des apôtres importés et que le fameux « ferment à épurer » n'a pas empêché les premiers missionnaires de nos contrées de recruter tout de suite sur place le clergé nécessaire. Le Pape le rappelle explicitement et il en tire la conclusion pratique. Et qu'on ne dise pas que ce monde occidental était mieux que l'Orient ou l'Amérique préparé à recevoir l'Évangile. L'histoire sincère dément cette légende paresseuse. L'Inde, la Chine et le Japon dépassaient de beaucoup, dans tous les domaines, la civilisation mérovingienne. L'art, la poésie, la philosophie même de l'Orient peuvent soutenir fort avantageusement la comparaison avec la culture grecque, autrefois si vantée et dont les énormes lacunes et les trop réels méfaits commencent à éclater aux yeux des moins clairvoyants. Le Saint Père nous rappelle que les Asiatiques n'ont pas moins d'esprit que les Européens et que souvent ils en ont plus (2) et que, par conséquent, aucune raison valable n'existe de les traiter en inférieurs ou de n'admettre leur clergé que comme auxiliaire subalterne. Ce clergé doit normalement gouverner.

C'est le missionnaire européen qui, normalement encore, est l'auxiliaire; c'est lui qui doit aider le clergé indigène à se constituer, c'est lui qui doit lui céder la place, et même la première place, dès qu'il est en état de l'occuper; c'est lui qui doit, quittant le terrain déjà conquis à l'Évangile, porter plus loin dans les régions encore païennes l'activité de son zèle, ses ressources financières et ses aptitudes de bon pionnier. S'il s'obstine à rester sur place et à gouverner les églises déjà formées, il ne se trouvera jamais en nombre

(1) Cfr par exemple : *Litterae annuae provinciae Paraquariae,* a P. Jacobo de Beroa, trad. lat. du P. de Hamal, Lille, 1642, p. 294 et 295.

(2) Ingenii doctrinaeque fructibus saepe antecedunt et praestant.

suffisant pour assumer en outre la besogne de la propagation de la foi. Ce fut l'histoire de l'ancien Japon avec son clergé européen déficitaire et son clergé indigène presque inexistant : le soin des fidèles déjà baptisés absorbait toute l'activité des missionnaires et on ne parvenait plus à pousser largement la conquête.

Le séminaire indigène est donc un instrument de première nécessité dans les missions. Trop longtemps on a cru que l'activité du missionnaire était suffisamment justifiée dès qu'il « sauvait des âmes ». Le Pape indique clairement que le but de l'apostolat n'est pas d'abord de sauver des âmes mais de construire l'établissement de salut, c'est-à-dire l'Église permanente dans chaque contrée.

Avec le clergé il faut organiser, le plus vite et le plus solidement possible, les congrégations indigènes de religieux et de religieuses. Il est très bon, sans doute, dit l'encyclique, que les ordres missionnaires européens se recrutent sur place parmi les indigènes, mais pour donner le développement complet à la vie religieuse d'un pays, il faut le doter de ces congrégations purement indigènes. Il est clair en effet que dans des ordres européens, où ils resteront toujours en minorité, les indigènes ne parviendront presque jamais au gouvernement, et ici encore on voit paraître l'idée centrale de l'encyclique : il ne faut pas que l'indigène soit traité en subalterne; il a autant de droits que l'Européen dans l'Église; il en a, plus que l'Européen, dans son pays.

La vie contemplative, le monastère, sont des institutions traditionnelles, séculaires, dans tout l'Orient. A part quelques essais récents, l'apostolat catholique n'a pas encore utilisé cette forme de pénétration religieuse. On a fait des paroisses par milliers ; mais on compte sur ses dix doigts les monastères masculins indigènes. Le pape veut que ceux-ci se multiplient et que l'âme de l'Orient s'y retrouve, cette âme si désireuse de contemplation, de solitude et de prière, depuis les jours de Mahavira ou de Çakya-Mouni, du prince Shotoku ou du roi Açoka, de Kobo-Daishi et des 80.000 moines de Koya-san.

Leur grand désir, béni cette fois et purifié par le Christ, pourra être exaucé. La Trappe de Péking est la preuve irrécusable que les formes les plus rudes de la pénitence chrétienne, loin d'effrayer ces orientaux, les séduisent et les trouvent dignes d'elles.

Enfin, contre les antiques préjugés qui taxent d'orgueilleux les intellectuels des pays païens et qui voudraient réserver les faveurs de l'apostolat aux « humbles » et aux pauvres, le Pape rappelle énergiquement que, faute de s'imposer à l'élite, le christianisme ne sera jamais qu'une religion diminuée et précaire. Il est donc indispensable de gagner au Christ les têtes pensantes, les conducteurs, les gardiens des traditions philosophiques, artistiques, sociales des pays d'Orient : besogne formidable qui n'est qu'à peine amorcée de-ci de-là et pour laquelle toutes les énergies du peuple chrétien seront requises. On ne peut pas raisonnablement demander à l'ouvrier apostolique déjà surchargé de besogne de composer de gros ouvrages sur la philosophie hindoue ou d'étudier dans le détail la doctrine du Zen ou du Shingon. Il faut donc que d'Europe, il faut que de nos séminaires et de nos universités parte l'aide et jaillisse la lumière ; il faut que des sociétés savantes se créent, et que des écoles de hautes études se fondent pour explorer la sagesse orientale et ne plus laisser le monopole de ces recherches aux protestants ou aux rationalistes. Ceci ne se fera pas en un jour, mais la parole du Pape aura au moins fermé définitivement la bouche à ceux qui reprochaient à certains missionnaires d'étudier les philosophies de l'Inde et qui croyaient pouvoir traiter par le mépris et l'ignorance l'immense effort intellectuel de l'Asie ancienne et moderne.

La Pape a prononcé les paroles décisives. Son encyclique est une charte de libération. Elle est pleine de sagesse et de hardiesse, pleine de bonté surtout pour tous les païens qu'il faut amener au Christ.

Et on ne peut pas sans émotion lire cette petite phrase qui la termine et dans laquelle le Souverain Pontife nous rappelle que la Sainte Vierge, la Mère unique des âmes, n'a pas moins de tendresse pour les païens, qui ne savent pas

qu'ils sont rachetés, qu'elle n'en a pour nous, les vieux chrétiens, toujours portés à croire que notre valeur vient de notre mérite et non du don gratuit de Dieu .

Une période nouvelle vient de s'ouvrir dans l'histoire de l'apostolat catholique, et la parole du Saint Esprit a retenti *usque in fines terrae*, pour le salut d'innombrables multitudes et l'extension universelle de la Sainte Église catholique.

Tous ceux qui ont travaillé, qui ont souffert ou qui souffrent encore au service de cet idéal divin, se seront réjouis en lisant et en relisant l'encyclique *Rerum Ecclesiae*. Ne pas croire qu'elle sera bienfaisante, redouter qu'elle n'attise « l'orgueil des indigènes » serait une bien misérable manière de manquer de foi.

PIERRE CHARLES, S. J.

Notes de Métaphysique

I. Métaphysique et sciences (1)

1. Objet de la métaphysique.

La métaphysique, comme toute autre science, se définit par son objet.

L'objet de la métaphysique c'est l'*être en tant qu'être*. Cette formule, l'*être en tant qu'être, ens qua ens,* a reçu des interprétations très divergentes. Nous croyons devoir la comprendre en fonction de la différence qui existe entre l'intelligence et la sensibilité. L'intelligence, enseignent les

(1) Ces notes, intentionnellement concises et techniques, ont été rédigées par le P. Scheuer pour résumer certaines parties importantes de son cours de philosophie, professé depuis de longues années ; elles ont pour but de mettre nettement en relief le point de vue essentiel de la métaphysique. Nous avons cru qu'elles intéresseraient nos lecteurs et nous avons obtenu du P. Scheuer de pouvoir les publier dans ce numéro et les deux suivants. *Note de la Rédaction.*

scolastiques, atteint l'être *formaliter ;* les sens, au contraire, perçoivent l'être *materialiter, sub concreta quadam et materiali ratione.* Partant de là, les termes *ens qua ens* n'ont qu'une signification légitime : l'être en tant que déterminé intelligiblement, — ou, en tant que formellement présent à l'intelligence, — ou, en tant que déterminé par l'activité intellectuelle, — en un mot, en tant qu'*objet intelligible.*

Les autres sciences, la physique et la mathématique, ont aussi l'être comme objet, mais l'être en tant que déterminé *dans* et *par* les facultés sensibles, en tant qu'*objet sensible.*

La métaphysique, la mathématique et la physique correspondent à trois manières de considérer le *corps,* objet propre de notre connaissance, et à trois ordres de concepts :

1° *Concept physique :* le corps est ce qui impressionne nos sens tant intérieurs qu'extérieurs. Le concept d'objet rouge, par exemple, signifie « ce quelque chose » qui affecte la vue, et qui n'est connu qu'à raison de cette détermination *sensible* et *extérieure* à l'intelligence.

2° *Concept mathématique :* le corps est ce qui est tracé ou construit dans l'intuition sensible de l'espace, conformément à une loi d'unité venue de l'intelligence, par exemple : le triangle ou la sphère. Le concept mathématique est beaucoup moins matériel que le concept physique, puisque sa détermination ne vient pas *ab extrinseco*, mais *ab intrinseco,* c'est à dire de l'intelligence elle-même. Il n'en est pas moins vrai qu'il est, partiellement du moins, extérieur à l'intelligence.

3° *Concept métaphysique :* le corps est ce qui est composé *in ipsa ratione substantiae.* Cette détermination est purement intelligible. Elle est *intrinsèque* à la notion *intellectuelle* d'être. Elle ne diffère de la notion d'être, enseignent les scolastiques, que *secundum clariorem expressionem unius eiusdemque realitatis obiectivae.*

Les principales différences entre le concept *métaphysique* et le concept *scientifique* (conformément à l'usage moderne, nous désignerons par ce terme les concepts physiques et mathématiques), se ramènent aux suivantes :

1. Le premier est purement intellectuel; il est simple. Le second est mixte, sensitivo-rationel, composé. Le *phantasma* appartient intrinsèquement au concept physique, il en fournit l'élément matériel, tandis qu'il n'a qu'un rapport extrinsèque avec le concept métaphysique. Ce rapport pourtant est nécessaire; car l'activité métaphysique n'est possible que grâce à la réflexion sur une première activité qui s'exerce directement sur le phantasma.

2. Les déterminations scientifiques sont *extra rationem formalem entis*. L'être, objet des sciences, est univoque; au contraire l'être, objet de la métaphysique, est l'*ens analogum*. Par conséquent :

3. La connaissance scientifique est un *passage de la puissance à l'acte*. En langage moderne, elle est synthétique. Partant du phantasma, qui est *potentia intelligibile,* elle s'élève au concept par lequel le phantasma devient *actu intelligibile*. La connaissance métaphysique est un passage de l'acte imparfait à l'acte parfait, de l'implicite à l'explicite, de l'*exercitum* au *signatum*. Elle est *analytique*.

4. Il y a enfin une différence d'objectivité : la métaphysique est *nouménale,* la science est *phénoménale*. Ces mots n'ont rien d'effrayant; ils seront expliqués et justifiés plus loin.

En résumé, la division classique de la science en trois membres, métaphysique, mathématique et physique, n'est pas due à une division des choses, mais à la diversité des modes de connaître dont la nature humaine est capable, à cause de sa composition essentielle. En tant que substance corporelle, l'homme est doué de sensation. Celle-ci atteint l'être, mais pas en tant qu'être. Comme esprit, l'homme est capable d'une connaissance qui atteint, imparfaitement mais très réellement, l'être intime des choses, la chose en soi. En tant que composé de corps et d'esprit, — de matière et de forme subsistante, qui après avoir actué la matière, se prolonge en quelque sorte au delà du corps, — l'homme est capable d'une connaissance mixte, sensitivo-rationnelle. Celle-ci participe à la fois de l'imperfection de la sensation et de la perfection de la connaissance spiri-

tuelle ou métaphysique. Ces différents modes de connaître sont réels. Il y a lieu de les distinguer et d'en tenir compte systématiquement.

On le voit, il s'agit moins d'une nouveauté que d'une *précision* sur un point que les scolastiques anciens ont laissé dans une certaine obscurité. Les sciences de leur temps étaient trop peu avancées pour que la question de la nature de la science et de la métaphysique pût être posée dans toute son ampleur et résolue en toute rigueur.

L'incertitude et l'imprécision sur l'objet des différentes sciences entraîne la confusion des méthodes. Faute de distinguer ce qui est spécifiquement métaphysique ou physique ou mathématique, on fera de la métaphysique en physicien, ou en mathématicien, et, inversément, de la physique en métaphysicien. On exigera des théories physiques l'objectivité absolue qui ne peut convenir qu'aux théories métaphysiques, et, par voie de compensation, on n'accordera qu'une valeur de probabilité aux vérités métaphysiques les plus vitales et les plus essentielles, telles qu'est, par exemple, celle de la matière et de la forme. On emploiera à contre-temps l'induction et la déduction. Les résultats de pareilles aberrations ne se font pas attendre : le scepticisme, l'agnosticisme et le positivisme en recueillent les fruits.

Il serait certainement à souhaiter que l'on tînt compte davantage, dans l'enseignement de la philosophie, de cette forme essentielle du savoir humain. Dans la critériologie, en particulier, la différence qui existe, au point de vue de la valeur cognitive, entre la sensation et l'intellection, devrait être fortement soulignée ; car c'est de cette différence que dépend la théorie de la connaissance *humaine*.

II. Propriétés caractéristiques de la philosophie

La métaphysique est le savoir dont l'esprit humain est le sujet immédiat. Or *operari sequitur esse*. — *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis*. Il s'en suit que les caractères de la métaphysique sont proportionnés de tout point aux caractères ontologiques de l'esprit humain, lequel est

tout à la fois substance indépendante du corps et forme du corps. Nous disons donc que la métaphysique est :

1° *Une* quant à son objet, *unitate simplicitatis*. Elle ne fait que développer le contenu immanent de la notion d'être. Ce développement, il est vrai, se présente sous forme d'un ensemble ou d'une pluralité de vérités, mais ces vérités ne sont pas distinctes à la manière des vérités physiques et mathématiques. *Elles s'incluent mutuellement*. C'est de cette *circuminsession* des vérités métaphysiques, c'est de l'extrême simplicité de la métaphysique demandant à être embrassée d'un seul regard pour apparaître dans son aveuglante évidence, que provient la principale difficulté de cette science, au point de la rendre inaccessible à la plupart des esprits.

2° *Une* quant à sa méthode, ou strictement systématique ; car le développement analytique s'y fait grâce à un seul principe, le principe d'identité. Celui-ci exprime l'activité simple, donc toujours la même, de l'intelligence.

3° *A priori*, c'est-à-dire qu'elle a un contenu indépendant des vérités d'expérience, qu'elle peut par elle-même, par son principe, arriver à certaines vérités sur l'en-soi des choses. La négation de cette proposition constitue l'erreur kantienne.

4° *Totale et achevée*. Nous disons que la métaphysique existe tout entière, *in actu exercito*, dans tout homme qui pense. Son contenu est inséparable de la nature et de l'exercice de la pensée. Le métaphysicien ne découvre rien, il ne fait qu'analyser et expliciter. Les sciences, au contraire, sont capables d'un développement indéfini. C'est que les sciences ont une matière distincte de leur forme, tandis que, semblable à l'esprit, la métaphysique trouve sa matière dans la forme elle-même (l'être comme tel).

5° *Dépendante ab extrinseco* de la sensation. Sans quoi elle serait un savoir angélique. La forme humaine est dépendante du corps, parce que partie du corps, mais *indépendante au sein de cette dépendance*. Cette combinaison de dépendance et d'indépendance est le principe à partir duquel on doit pouvoir résoudre, par voie strictement ana-

lytique, sans nouvelles hypothèses, sans violences et sans métaphores, toutes les questions relatives aux rapports du réel empirique et de l'intelligible humain.

6° *Immanente per modum formae* au savoir scientifique, à la manière dont l'âme est immanente au corps. La connaissance scientifique, quant à sa forme, n'est qu'une participation déficiente du savoir métaphysique. Cette proposition, pensons-nous, constitue le principe premier de la philosophie des sciences. Sa vérité ressort à l'évidence de l'histoire des sciences et des discussions sur la philosophie scientifique, qui depuis vingt ans ont rempli une bibliothèque. Les sciences tendent à prendre la forme métaphysique. Elles trouvent dans cette finalité interne le principe de leurs progrès. Comme exemples nous pourrions rappeler l'arithmétisation de la géométrie et la relativité d'Einstein laquelle, au fond, n'est qu'une tentative géniale de substituer l'espace intelligible à l'espace sensible. De pareilles substitutions, condamnées d'avance à l'échec, ne sont pourtant jamais infécondes.

Toute cette doctrine découle, en somme, de ces deux propositions : 1° *Substantia hominis resultat ex materia prima et forma subsistenti.* 2° *Operari sequitur esse.*

Nous avons surtout insisté sur le caractère a priori de la métaphysique, car on ne méconnaît pas impunément les droits souverains de la science première.

P. SCHEUER, S. I.

L'Évangile de saint Jean d'après son plus récent commentaire (1)

On pourrait dire, en transposant un mot célèbre, que « peu de science éloigne de la *tradition,* mais beacoup de science y ramène ». Au début du XX^e siècle, plus d'un catholique était devenu perplexe au sujet de l'authenticité du quatrième Évangile et de son autorité historique. D'accord avec les hétérodoxes, les modernistes, non encore exclus de l'Église, affirmaient avec tant d'assurance et d'unanimité qu'un tel livre ne pouvait être d'un témoin oculaire et beaucoup moins de Jean, l'Apôtre ; que ses préoccupations, d'autre part, étaient, non point « d'ordre historique et biographique, mais d'ordre apologétique, didactique et théologique » ; que toutes les données de ses récits étaient ou empruntées aux synoptiques ou librement inventées par le narrateur pour servir de symboles à ses idées ; et que pareillement les discours qu'il met sur les lèvres de Jésus étaient pure fiction pour exprimer la pensée de l'Évangéliste !... N'y avait-il pas au moins quelque chose de vrai dans ces assertions et ne conviendrait-il pas de jeter au plus tôt du lest pour sauver ce qui pouvait être sauvé ?

On verra ce qu'il faut penser de ces timidités et de ces fantaisies en lisant le très beau commentaire du R. P. Lagrange. Il rajeunit certes et renouvelle en quelque manière l'exégèse du quatrième Évangile et la solution du problème johannique. Mais c'est en bâtissant sur le fondement des anciens et progressant suivant leurs exemples et leur direction. La tradition, pour tous les points essentiels,

---

(1) *Évangile selon saint Jean,* par le P. M.-J. Lagrange, des Frères Prêcheurs (collection des *Études bibliques*). Paris J. Gabalda, 1925. In-8° raisin de CXCIX-551 pages. Prix : 60 fr.

sort de la discussion justifiée et victorieuse avec une sorte d'évidence.

Les notes qui suivent essaieront de le faire entrevoir. Mais elles ne sauraient donner une idée même approximative des richesses accumulées par l'éminent exégète de Jérusalem en ce nouveau volume, de sept cent cinquante grandes pages aussi pleines que lumineuses et chaudes.

Dans l'Introduction sont étudiés la question d'auteur, la critique littéraire, l'intention et la valeur historiques, les points principaux de la théologie groupés autour de la notion de Fils de Dieu, la critique textuelle, « spécialement en ce qui concerne les rapports de la Vulgate avec le texte grec ».

Le Commentaire interprète, section par section et verset par verset, ce texte grec imprimé au haut des pages paires et une version française qui y fait pendant sur les pages impaires. Çà et là, des notes additionnelles assez brèves insistent sur des passages plus importants ou plus controversés : « Origine de l'idée et de l'expression de Logos » ; « la naissance de l'Esprit et la nouvelle naissance » ; caractère historique du discours prononcé à propos du miracle de Bézatha et historicité du récit de la résurrection de Lazare ; caractère littéraire des discours après la Cène, etc.

Pour élucider la *question d'auteur,* il est d'usage de passer d'abord en revue les témoignages de la tradition et de les confirmer ensuite par les indications de l'Évangile lui-même. Avec raison, le R. P. Lagrange a suivi l'ordre inverse : le quatrième Évangile se donne manifestement pour l'œuvre de Jean, fils de Zébédée. Et la tradition l'a reconnu pour tel dès lors qu'elle l'a reçu pour l'œuvre d'un apôtre.

« Cette sorte d'authenticité qui est l'authenticité canonique, celle qui repose sur l'assentiment des chefs des églises, est celle sur laquelle nous devons surtout insister. Rien de plus solide que le témoignage des églises sur un écrit qui s'imposerait à leur foi, du moment qu'elles l'auraient reçu.

Cette manière de poser la question ne satisfait pas la curiosité des modernes. Pour eux, examiner l'authenticité, c'est s'enquérir des circonstances dans lesquelles un ouvrage a été composé, de la situation personnelle de l'auteur, des raisons qu'il a données à son entourage quand il s'est décidé à écrire, etc. Nous ne recueillons aucun renseignement de cette sorte chez les plus anciens témoins de l'évangile. Saint Irénée est le premier qui soit entré dans cette voie. Les adversaires de l'authenticité affectent de n'attacher de prix qu'à ces points de détail, et de réduire toute la tradition à un seul témoignage, qu'ils s'efforcent de rendre suspect.

Les défenseurs de l'authenticité ont pris la défense de saint Irénée, mais sans arriver à le faire absoudre de certaines confusions. Ce serait donc faire le jeu de l'opinion négative que d'exagérer l'importance des données qu'il nous fournit, par exemple sur l'évangile écrit à Éphèse. Nous tenons comme eux le séjour de Jean en Asie. Mais ce n'est pas le point décisif. Nous ne disons pas : le quatrième évangile est l'œuvre de Jean, fils de Zébédée, parce qu'il a été écrit à Éphèse et que l'apôtre a séjourné à Éphèse, mais simplement : toutes les églises ont accepté le témoignage que l'auteur s'est rendu à lui-même, et qui lui a été rendu par ceux qui le connaissaient. C'est ce témoignage qu'a recueilli Irénée à son tour ; ce n'est point une opinion qui soit venue d'Irénée. Secondairement nous apprenons d'Irénée, du Canon de Muratori, etc. des détails intéressants sur la composition de l'Évangile, détails qui n'ont pas tous la même valeur, mais dont l'affirmation traditionnelle ne dépend pas » (p. XXIII sq.). — On nous pardonnera d'avoir cité cette page tout au long. Elle contient un redressement de méthode fondé en raison et vraiment essentiel.

A la suite, le P. Lagrange parcourt pas à pas la série des témoignages, depuis saint Clément Romain jusqu'à Clément d'Alexandrie et à « tout le monde ».

Son opinion sur le célèbre passage de Papias a chance

d'être vrai. Le sens serait celui-ci. L'évêque d'Hiérapolis, au début de ses « Exégèses des paroles du Seigneur », déclarait qu'il n'hésiterait pas à y faire figurer les choses qu'il avait bien apprises des anciens et bien conservées dans sa mémoire, s'étant assuré de leur vérité. Car il avait le goût de s'informer des commandements du Seigneur, non des préceptes humains, comme trop de gens. — Si même, ajoutait-il, quelqu'un venait (à Hiérapolis) qui eût été à la suite des anciens (disciples immédiats des Apôtres), je lui demandais ce que, au témoignage de ces anciens, avaient dit André, ou Pierre, ou Philippe, ou Thomas, ou Jacques, ou Jean, ou Matthieu, ou quelque autre des disciples du Seigneur, ce que rapportent aujourd'hui (comme reçu pareillement des apôtres) Aristion et Jean l'Ancien. — Dans le grec actuel, Aristion et Jean l'Ancien sont qualifiés, tout comme les apôtres, de « disciples du Seigneur ». Mais ces mots manquent dans la version syriaque et sont « en contradiction avec tout l'esprit du morceau ». Ils sont sans doute interpolés.

Ainsi Papias avait interrogé autrefois des disciples immédiats des apôtres. Plus récemment, il a eu pour habitude de questionner aussi des disciples de disciples. C'est probablement de certains de ces témoins de troisième rang qu'il a entendu les racontars sur le milléranisme, sur l'âge avancé où serait mort Jésus, etc.

Lorsqu'Irénée cite des anciens en faveur des mêmes dires fabuleux, il est tributaire du naïf vieillard d'Hiérapolis et, par son intermédiaire, des mêmes témoins de valeur parfois suspecte. Il a eu le tort de trop déférer à l'autorité d'un « vieil homme », comme il l'appelle, qui était saint assurément, mais trop crédule et trop simple. — S'ensuit-il qu'Irénée, auditeur de Polycarpe, qui lui-même avait entendu Jean l'Apôtre, se soit trompé aussi en attribuant le quatrième Évangile à Jean de Zébédée et qu'il ait confondu celui-ci avec Jean l'Ancien? Il n'y en a pas même la plus légère apparence. — Mais qui était-ce que Jean l'Ancien? Sans doute un disciple des apôtres, et peut-être spécialement de l'apôtre Jean dont on le distinguait par son surnom

de « l'Ancien ». Il est connu seulement par Papias qui le mentionne deux fois après Aristion, lequel Aristion n'est pas connu plus que Jean l'Ancien.

Sous le titre de « *Critique littéraire* », le P. Lagrange étudie des questions multiples et assez diverses : intention de Jean à la fois fermement historique et nettement doctrinale, démontrée tant par le but que par le plan de son œuvre ; caractère littéraire du quatrième Évangile d'abord par comparaison avec les synoptiques, puis quant aux morceaux qui lui sont propres ; symbolisme johannique ; aspects personnels du style ; langue ; citations de l'Ancien Testament ; unité d'auteur.

L'intention de Jean a été certes d'enseigner une doctrine, mais au moyen de faits réels et non point fictifs. Il a choisi un certain nombre de miracles (et de discours) de Jésus afin que ses lecteurs croient que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et que, le croyant, ils aient la vie en son nom (XX, 30,31). Comment eût-il pu atteindre un tel but par le récit de faits imaginaires ? — On a dit que son Évangile avait été écrit pour réfuter Cérinthe qui tenait que Jésus n'était pas le Christ et que celui-ci ne s'était pas incarné : le Christ était seulement venu en Jésus depuis le baptême jusqu'à la passion. — Jean, à coup sûr, affirme énergiquement le contraire de ces erreurs, mais sans polémique directe. Sa polémique vise les Juifs qui refusèrent de croire que Jésus fût le Messie, le Fils de Dieu. Si Cérinthe a été peut-être l'occasion de la composition de l'Évangile, il ne paraît pas qu'il en ait été le motif exprès, ni surtout principal.

Le plan, à son tour, indique le caractère à la fois doctrinal et historique. Il comprend deux grandes parties, abstraction faite du prologue : Vie publique et Passion suivie de la Résurrection (I, 19-XII ; XIII-XXI). C'est l'ordre des temps. Mais par une dérogation partielle à cet ordre, les enseignements aux disciples sont renvoyés systématiquement à la seconde partie (XIII-XVII). — Les subdivisions aussi suivent la marche des événements ; mais elles mettent plus ou moins en relief le progrès de la révélation et

l'accroissement correspondant des bonnes ou des mauvaises dispositions de ceux à qui elle est proposée. Des points de repères chronologiques sont mentionnés qui marquent le dessein de garder contact avec les faits, mais ne forment pas un cadre historique très précis. La pensée doctrinale prédomine dans le prologue qui tient la place des récits de Matthieu et de Luc sur l'enfance de Jésus.

Comparé avec les synoptiques, Jean a « moins d'histoires et plus de doctrine ». Il ne raconte que sept miracles, « sans aucune expulsion de démons, sans aucun tableau de guérisons nombreuses ». Il n'a rien sur les paraboles, ne rapporte aucun discours aux foules galiléennes. Manifestement il a fait un choix en rapport avec son but doctrinal. Mais pourquoi a-t-il omis des faits importants qui semblaient aller à son dessein : Transfiguration, institution de l'Eucharistie?... Sans doute parce qu'il les jugeait suffisamment proposés par les synoptiques qu'il connaissait et supposait connus. En revanche, il a répété, outre le récit de la Passion, cinq péricopes contenues chez ses devanciers : vendeurs chassés, multiplication des pains, marche sur les eaux, onction de Béthanie, entrée à Jérusalem. Il semble que ç'ait été pour ajouter certaines précisions chronologiques, mieux lier les faits entre eux, faire mieux connaître les acteurs, corriger, non les données synoptiques, mais l'interprétation inexacte qu'on risquait d'en fournir. En général, Jean dépend moins que ses prédécesseurs de la forme stéréotypée de la catéchèse ; il paraît plus affranchi de la tradition. C'est qu'il en avait moins besoin parce que, témoin oculaire, il pouvait s'appuyer sur ses souvenirs personnels.

Dans les morceaux propres à Jean, il y a des récits, des dialogues, des entretiens ou discours. Le tout a une allure dramatique. « L'intérêt... saisit le lecteur dès les premiers mots, son attention (est) suspendue, l'émotion... le gagne et... se prolonge quand tout est fini ». Ce n'est point là l'effet d' « un art poursuivant son but propre en y pliant la réalité ». Le drame « est dans le fond des choses, dans la lutte entre la lumière et les ténèbres, dont la suprême péripétie est la mort de Jésus, aboutissant à la défaite de

celui qui s'est cru vainqueur ». Étreint tout le premier, l'évangéliste, avec l'instinct du génie qui s'ignore, a fait passer son émotion dans son livre et l'a communiquée aux lecteurs.

Ses dialogues naissent spontanément des situations et ne sont pas un procédé littéraire artificiel « pour traiter une question religieuse ». Il est faux aussi qu'ils aboutissent, comme on l'a prétendu, à une série de quiproquos que le Maître prendrait plaisir à aggraver, loin de les éclaircir (en répondant aux questions de ses interlocuteurs qui ne l'ont pas compris, par la répétition de ce qu'il a dit déjà et par de nouvelles affirmations qui seront moins comprises encore). L'apparence ainsi caricaturée tient à la lourdeur d'esprit des disciples lents à comprendre ou à la mauvaise volonté d'auditeurs qui résistent à la lumière.

Les discours non plus ne sont point artificiellement composés. Ce sont des allocutions de circonstance qui révèlent leur caractère réel et véridique par leur éloignement même de tout ce qui indique « une composition méditée d'une partition conforme aux règles de l'art, d'un développement régulier ».

On se souvient que M. Loisy, en 1903, voyait partout des symboles dans le quatrième Évangile, et pour lui ces symboles remplaçaient la réalité. Cela n'est pas assurément. Mais on peut se demander si Jean, qui a fait un choix de miracles pour composer sa biographie de Jésus n'aurait pas fait porter ce choix sur des faits spécialement significatifs « de ce que le Fils de Dieu est devenu pour l'humanité » : lumière, résurrection et vie, etc. — Le P. Lagrange a essayé de répondre à cette question au cours de son commentaire. Une solution affirmative précise nous a paru s'imposer assez rarement.

Le paragraphe sur « les aspects personnels du style » est pénétrant et attachant, bien qu'il ne soit peut-être pas assez en nuances pour rendre la véritable impression du style johannique. On le décrit comme ayant de la simplicité » et même « une certaine candeur » bien éloignée de toute prétention littéraire, dénotant chez l'écrivain le don

de voir et « de rendre sensible non pas seulement le côté extérieur des choses, mais ce qu'elles suggèrent au cœur » ; le procédé intuitif ou inductif, par opposition à la dialectique paulinienne ; Jean « contemple la vérité sous plusieurs faces, et ces rayons de lumière finissent par former un faisceau, par se traduire en une formule définitive, comme : « et le Verbe s'est fait chair ». — C'est un « style sémitique » qui se reconnaît à la prédilection pour la phrase directe (l'évangéliste fait parler expressément les gens au lieu d'indiquer simplement ce qu'ils disent) ; à la manière de faire avancer le discours moins par la liaison des idées que par l'appel des mots ; au parallélisme antithétique, et même à l'*inclusio* qui fait répéter à la fin d'une péricopes un ou deux des mots qui l'ont ouverte ; au caractère rythmé, si évident qu'il donne la tentation de marquer des stiques parallèles, comme dans la poésie hébraïque. Le tout est relevé par une certaine solennité et « gravité surnaturelle » digne de la biographie et des discours du Fils de Dieu.

Relativement à la langue, le regretté C. F. Burney a soutenu, voici quelques années, « *l'origine araméenne du quatrième Évangile* » dans un ouvrage portant précisément ce titre. Le texte grec ne serait qu'une traduction. — Après avoir étudié longuement la grammaire et le vocabulaire, le P. Lagrange conclut très judicieusement : « Nous ne pouvons nous résoudre à accepter cette solution qui ne tient pas assez de compte d'une certaine fluidité de l'Évangile, d'une grâce des alliances de mots, d'une précision des termes qui semblent exclure l'intermédiaire d'une traduction : en lisant Jean on boit à la source ». — Mais alors comment expliquer qu'un même auteur ait écrit l'Évangile en grec fort correct et l'Apocalypse en une langue à moitié barbare ? — « Rien n'empêche que Jean, dictant son Évangile à un secrétaire très avisé, ne lui ait laissé une certaine liberté dans le choix des formes, de façon à ménager la grammaire sans rien enlever au caractère particulier du style », nettement sémitique, ainsi que nous l'avons vu.

La parfaite unité de style et de langue rend évidente l'unité d'auteur et ne permet pas de prendre au sérieux les

efforts faits depuis quelque temps pour découvrir dans le quatrième Évangile une œuvre composite.

Le chapitre de la critique littéraire a montré que le quatrième Évangile appartient au genre historique en même temps qu'au genre doctrinal. A la « *critique historique* », il reste de contrôler la valeur historique de Jean par l'examen de la vraisemblance des faits et de leur possibilité de conciliation avec ceux des synoptiques.

L'Évangile johannique touche à la topographie et à la géographie. Il ne nomme pas moins de dix-neuf localités ou pays absents des synoptiques. Et partout où l'on peut vérifier ses dires, on les trouve d'une parfaite exactitude. L'affirmation qu'il ne sait rien de réel que ce qu'il emprunte à ses devanciers apparaît là d'une fausseté flagrante. — Sans avoir une chronologie d'historien de profession, il contient, surtout par l'indication des fêtes, nombre de repères chronologiques permettant d'étendre à un minimum de deux ans et demi le ministère de Jésus que les synoptiques considérés seuls pourraient paraître réduire à une année unique. Son indication précise du jour où mourut Jésus (14 Nizan) corrige une erreur qu'on n'eût pas manqué de commettre si l'on n'avait que les trois Évangiles plus anciens. Sur « le milieu historique » où s'est déroulée la vie ici-bas du Verbe incarné, Jean a une multitude de détails qu'on n'eût pu deviner quarante ans après les événements et qui dénotent le témoin oculaire : Juifs entre eux et dans leur situation vis-à-vis des Romains ; « Israël sous la Loi : usages et opinions » du temps ; Samaritains chez eux et dans leurs rapports avec les Juifs.

Valait-il la peine de réfuter les fantaisies sophistiques de M. Loisy sur l'emprunt aux synoptiques de données métamorphosées dans le quatrième Évangile jusqu'à en devenir contradictoires et méconnaissables ? Peut-être, par pitié pour des lecteurs ignorants ou naïfs. — En tout cas, le R. P. Lagrange montre fort bien que sans Jean nous serions arrivés malaisément à comprendre les allusions faites par les synoptiques à plusieurs séjours de Jésus à Jérusalem

(Lc. XIII, 22; XVII, 11; Mt. XXIII, 37; etc., etc.). Et Renan déjà déclarait « que ces séjours à Jérusalem » constituent pour notre Évangile « un triomphe décisif ». D'autant que sans eux « il serait impossible d'expliquer comment le christianisme est sorti de Jérusalem et non point de Galilée ». — Après une brève comparaison de Jean et des synoptiques touchant « le temps du ministère » et « Jésus et Jean-Baptiste », le critique historique peut conclure : « On constatera que Jo. donne aux synoptiques d'utiles suppléments, qu'il contribue à rendre leur récit plus clair, et que si, dans sa parfaite indépendance, il semble en opposition avec eux, c'est à lui qu'il faut donner raison, sauf à montrer que la contrariété n'est point une contradiction formelle ».

« Sur la théologie de Jean et sur ses origines, il y aurait un gros volume à écrire. » Le chapitre sur « *Jean le Théologien* » ne prétend pas y suppléer ; il veut indiquer « seulement les traits essentiels du thème principal, celui du Fils de Dieu avec les notions connexes » de Messie, Fils de l'homme, *Logos,* etc.

D'après les critiques radicaux, « la théologie de Jean... ne coïncide pas avec celle des synoptiques,... elle ne répond pas, telle que Jean la prête à Jésus, aux circonstances du temps de Jésus, mais bien à la foi de la fin du 1er siècle ;... la physionomie du Christ comme docteur n'est pas la même (chez Jean) que celle du Maître des paraboles et du prédicateur du règne de Dieu. Le Jésus des synoptiques ne parlait que de Dieu, celui de Jean prend la place de Dieu ». — D'après les synoptiques, « la controverse avec les Pharisiens a roulé authentiquement sur la pratique de la Loi, sur la façon de l'entendre, sur les additions qu'y avait faites la tradition des anciens ; dans Jean, tout cela à disparu : Jésus veut inculquer aux Juifs le dogme de sa nature divine, et ils se montrent récalcitrants ». — C'est assez dire qu'il faudrait, contrairement à la Commission biblique, tenir les discours prêtés à Jésus « pour des compositions théologiques de l'évangéliste » et non pour « des discours du Seigneur ».

— Mais non : ce sont « vraiment et proprement des discours du Seigneur ». Personne ne prétend toutefois qu'ils soient rapportés textuellement. Une preuve que Jean a « participé... à la forme du style, c'est la ressemblance entre le style des paroles de Jésus et celui de la première épître ». Suivant Mgr Ruch (cité p. CXLVII), « les catholiques de toute école... admettent que, si l'évangéliste conserve avec fidélité la substance de l'enseignement du Sauveur, il fait subir aux discours un certain travail de condensation et d'adaption, il revêt les pensées du Verbe incarné d'une forme littéraire personnelle et bien caractérisée ».

Le P. Lagrange ajoute une remarque dont il tirera grand parti, sans se dissimuler qu'il entre « ainsi dans une voie quelque peu nouvelle et hérissée de difficultés ». En s'appuyant sur la critique littéraire, il faut distinguer trois degrés de développement dans la théologie du quatrième Évangile : celle des discours de Jésus ; celle des entretiens intimes avec les disciples; et enfin « la théologie développée par Jean, soit dans le prologue, soit dans les commentaires ajoutés aux paroles de Jésus et du Baptiste (III, 15^{b}-21 ; 31-36), soit dans le résumé qu'il a donné de la prédication du Sauveur (XII, 44-50), théologie d'ailleurs parfaitement conforme aux principes énoncés dans les discours du Maître ».

En conséquence, on étudie d'abord « la personne de Jésus, telle qu'elle se révèle dans son ministère public ». C'est la même que dans les synoptiques. Mais Jean met en plein relief un côté que ses devanciers y mettaient moins. Chez lui, Jésus s'adresse à une foule « composée de Juifs de Jérusalem ou de Galiléens zélés, enflammés par l'émotion du pèlerinage à la maison de Dieu », et non plus à « la foule des bords du lac témoin de tant de miracles, ravie de la bonté et de la douceur de Jésus, séduite par une parole qui se mettait à sa portée ». Les discours s'en ressentent. — « On s'étonne cependant que Jésus ait porté la controverse sur le point de sa divinité ». Aussi n'est-ce point par là qu'il débuta. « La question soulevée fut préci-

sément la même qui avait fait naître en Galilée l'âpre opposition pharisienne, ce fut celle de l'observance ou du mépris du sabbat (v, 16). » Qui était donc Jésus pour ne pas tenir compte du sabbat? — Quel droit s'arrogeait-il? — Les synoptiques touchent aussi ce thème. Jean devait y insister, étant donné son point de vue.

Relativement à la question du messianisme et au titre de Fils de l'homme, il n'y a pas de différence bien sensible entre les dires de Jésus dans les trois premiers Évangiles et dans celui de Jean. « Seulement dans Jean le Messie est plus constamment le Fils de Dieu ».

Et c'est là « le point délicat de la théologie johannique ». Aussi le P. Lagrange y insiste-t-il. Il résulte bien des déclarations de Jésus qu' « il est un avec son Père, c'est-à-dire la même chose que lui, tout en demeurant distinct de lui... Mais la manière de le dire n'est pas indifférente ». Le Jésus johannique ne s'est révélé que peu à peu. Il ne dit jamais : « Je suis Dieu ». — Ce qu'il demande constamment aux Juifs, « c'est de le reconnaître comme l'envoyé du Père, ayant vraiment droit au titre de Fils, sans préciser s'il était devenu Fils en devenant Messie,... où s'il l'était de toute éternité... On notera (aussi) que Jésus n'a parlé de l'Esprit-Saint distinctement qu'à ses disciples ».

On ne peut contester que le « moi » du Christ soit beaucoup plus en vedette chez Jean que chez les synoptiques. Et il résulte de bien des textes qu'il est une personne en deux natures. « Jésus ne s'est pas dérobé, par une humilité affectée, au devoir d'annoncer aux hommes, même mal intentionnés, ce qu'il était et ce qu'il voulait être poux eux ». Encore est-il qu'il a insisté le plus souvent sur sa mission, laissant constamment apparaître sa dépendance vis-à-vis du Père. En tout, il n'agissait que pour lui obéir. Si donc il a constamment « préparé les Juifs à l'affirmation de son moi divin », il s'est gardé d'étaler ce moi, comme le prétendent les critiques radicaux.

Dans le prologue il est dit que « le Verbe est lumière... On en a conclu que de ce thème théorique servant de programme, Jean a tiré les déclarations qu'il a placées dans la

bouche de Jésus, et qui par conséquent ne seraient pas historiques ni tirées de la tradition ». Mais III, 19-21 sont des réflexions de l'évangéliste et XII-46 est dans un résumé où la pensée personnelle de Jean se mêle plus que dans les discours prononcés par Jésus. Dans les textes où Jésus parle, il ne dit pas qu'il est la « lumière essentielle », mais que, de par sa mission, il est «le dispensateur de la vérité».

La question de « Jésus-Christ, vie et auteur de la vie » offre plus de complexité. Suivant les critiques, l'idée de la vie spirituelle sur terre serait une invention de Jean. Les synoptiques « ne pensaient qu'à l'avènement glorieux prochain du Christ. Jean, lui, y aurait renoncé et l'aurait remplacé par un avènement intérieur et spirituel ». — En réalité, le Jésus des synoptiques prêche le royaume de Dieu, royaume à venir surtout, mais déjà commencé ou plutôt règne de Dieu établi par Jésus pour conduire à son royaume éternel. Jean n'insiste pas sur le royaume, qu'il mentionne pourtant trois fois, et inculque en revanche une doctrine très importante, omise dans la catéchèse, celle de la vie spirituelle par la foi en Jésus : c'est la vie éternelle commencée dès ici-bas et destinée à s'épanouir pleinement lors de la résurrection.

Tout compte fait, la doctrine sur la personne du Christ telle qu'elle est proposée dans les discours de Jésus aux Juifs relatés par saint Jean contient bien peu de points qui ne soient au moins brièvement indiqués dans les discours synoptiques.

Dans les entretiens avec les disciples (XIV-XVII), la doctrine reste bien la même aussi, mais plus développée et plus approfondie. — N'était-il pas dit chez les synoptiques : « Il vous est donné de connaître les mystères du royaume ; à ceux-ci cela n'est pas donné » ? — Jean est donc tout à fait dans le thème de ses prédécesseurs, « et il les complète sur les points les plus mystérieux, que la catéchèse n'avait pas d'abord abordés, mais qui étaient bien dans la foi primitive des apôtres, comme le prouve l'enseignement de saint Paul ».

Jésus apparaît, dans les entretiens intimes, en tête à tête

avec le Père ; ils se rendent gloire mutuellement. La foi dans l'un et l'autre est mise au même rang. Le Fils aussi exauce les prières. Il est dans le Père et le Père est en lui. Il parle de la gloire que le Père lui avait donnée dès avant la création du monde... Disons, ne pouvant entrer dans les détails, que Jésus ouvre à ses amis des perspectives sur la vie intime de la Trinité et sur la vie de la grâce inaugurant la vie de la gloire...

Là aussi où Jean paraît résumer la prédication de Jésus, commenter ses paroles ou celles du Baptiste (XII, 44-50 ; III, 16-21, 31-36), la doctrine paraît se rapprocher de celle du Prologue.

Dans celui-ci, les principes sont exposés avec plus de clarté et d'ampleur, et plus systématiquement, que dans les discours de Jésus : le Verbe est Dieu ; il est lumière, auteur de la vie ; c'est le Monogène. Il s'est fait chair. Ceux qui l'ont reçu, qui croient en lui, sont aussi spirituellement engendrés par le Père. Et ici seulement se trouve le nom de Logos... — Jean historien ne fait donc point parler Jésus comme il parle de lui-même quand il s'exprime en théologien.

Son Jésus, redisons-le, est bien celui des synoptiques, mais vu sous un autre angle ; et, en somme, Jean aide puissamment à comprendre ses devanciers, leurs allusions à la puissance de Jésus, « à sa connaissance de Dieu, à ce qu'il y a de mystérieux dans sa personne ».

On a disserté à perte de vue sur l' « origine des titres de Fils de Dieu et de Logos ». Le P. Lagrange résume les opinions les plus récentes. Dieu sait ce qu'elles n'ont pas découvert !

En fait, l'un et l'autre titre avaient des amorces dans l'Ancien Testament. Fils de Dieu se disait d'Israël, du roi théocratique, des magistrats, des êtres surhumains qui formaient la cour céleste. On voit s'il convenait particulièrement au Messie ! Et de Jésus il vaut proprement et à la lettre.

On renonce communément aujourd'hui à faire du Logos de Jean un emprunt direct à Philon... Suivant le regretté

P. Rousselot (dans *Christus*) le terme était dans l'air à l'époque de Jean, comme y ont été, plus près de nous, les mots Raison, Science, Vie, résumant tout l'idéal d'une époque. En le montrant réalisé dans Jésus, Fils de Dieu, Jean aurait décuplé la force de pénétration du christianisme, augmenté en d'incalculables proportions l'emprise de la religion sur les âmes. — Le P. Lagrange n'en croit rien et en dit ses raisons. Accordons-lui tout au moins qu'il y a là une exagération notable. — Le Logos a des racines dans l'Ancien Testament où la parole créatrice est si en relief. Le Logos de *Sagesse* XVI, 12 et XVIII, 15, s'il n'a pas influencé Jean, montre au moins qu'une certaine personnification de la Parole n'était pas nouvelle dans le monde juif. — Qui sait si le Logos de Philon, par l'intermédiaire de l'alexandrin Apollos, n'avait pas quelque peu touché les chrétiens de l'Asie ? — Et il est certain qu'on parlait beaucoup de Logos dans le monde grec. — Laquelle de ces causes, en outre de l'inspiration hagiographique, a plus ou moins agi sur l'esprit de l'évangéliste, nul ne saurait le dire. La question peut encore progresser, pourvu qu'on ne cherche pas du côté de Thot-Hermès et des religions à mystères, comme font des critiques récents, toujours en quête d'une explication naturelle des origines chrétiennes.

Nous nous sommes attardé sur l'Introduction, sans faire autre chose que l'effleurer. Et il ne nous reste plus de place pour parler du commentaire. Il n'est ni moins remarquable ni moins digne de méditation. On y reconnaît l'œuvre d'une intelligence très ouverte, très compréhensive, toujours en vibration, servie par une érudition très étendue et très précise. Le cœur aussi y joue son rôle, par exemple à propos de Marie aux noces de Cana, de la résurrection de Lazare, de la Passion... Et c'est particulièrement justice quand on explique l'Évangile de l'Amour, de l'unité des personnes en Dieu et de l'union des hommes avec Dieu et entre eux. — Le commentateur peut se rassurer. Il n'est pas « de ceux qui n'ont pas compris la Lumière ». Son « Saint Jean » couronne magnifiquement son *Opus magnum* sur les Évan-

giles, travail qui suffirait largement à illustrer une vie et qui ne représente qu'une part relativement modeste de son activité. — Il aurait certes droit au repos dorénavant. Mais il est de ceux qui ne se reposent pas avant «la nuit où personne ne peut plus travailler ». Nous espérons que cette nuit ne viendra pas encore de si tôt pour lui. — Nous souhaiterions qu'il nous donnât bientôt un travail sur les Épîtres johanniques qui ne serait qu'un complément au commentaire de l'Évangile. Et s'il y ajoutait même une étude de toutes les Épîtres catholiques, il rendrait un précieux service à cette partie du Nouveau Testament que l'exégèse a quelque peu négligée, ce semble, chez les catholiques et chez les autres. J. CALÈS, S. I.

La philosophie de Joseph de Maistre

Le centenaire de la mort de J. de Maistre, célébré en 1921, a rappelé autour de sa pensée, l'attention des critiques, et avec elle, les succès et les agitations de l'actualité. Il nous a valu d'ailleurs d'importantes études : celles de G. Goyau (1) et d'Em. Dermenghem surtout (2), qui ont déterminé dans l'œuvre l'influence, jusqu'ici mal définie, des loges martinistes.

Citons encore la publication de son journal (3) et d'un inédit suggestif : le « mémoire au duc de Brunswick » sur l'orientation de la franc-maçonnerie (4).

---

(1) G. GOYAU. « *La pensée religieuse de J. de Maistre* », dans la *Revue des deux mondes,* fév.-avr., 1921.

(2) E. DERMENGHEM. *Jos. de Maistre mystique,* Paris, « la connaissance », 1923.

(3) J. DE MAISTRE. *Les carnets du C. Jos. de Maistre,* (livre-journal), (1790-1817), Lyon et Paris, Vitte, 1923.

(4) J. DE MAISTRE. *La Franc-maçonnerie.* Mémoire au duc de Brunswick. Paris, Bieder, 1925.

Ce n'est pas au reste, qu'on eût jamais oublié l'auteur des « Soirées de Saint-Pétersbourg » ; il a toujours été livré à la dispute et sa réputation en a souffert.

A vrai dire, il ne faudrait pas l'aborder par n'importe quel biais ni le considérer sous n'importe quel jour. Tous ceux qui l'ont fréquenté savent le contraste d'humeur entre ses ouvrages et sa correspondance et l'on n'est pas moins déconcerté, lorsque, de prime abord, on essaie de serrer en système ses idées philosophiques. C'est que l'expression n'a pas toujours pris mesure sur la pensée ; elle la dépasse même souvent. Le polémiste ici a fait tort au philosophe. Ailleurs c'est l'érudit qui, sans cesse dispersé dans la pensée d'autrui, avait parfois quelque peine à se retrouver dans la sienne. Il y arrivait cependant mais au prix d'un certain éclectisme. Il ne faut pas s'étonner de retrouver dans ses œuvres, à côté d'une thèse franchement augustinienne, un correctif qui est parfois une pièce importante du thomisme. Disons à sa décharge qu'il ne distinguait pas toujours à l'aigu les nuances pourtant très accusées des deux écoles. Ne cite-t-il pas saint Thomas à l'appui des idées innées (1) et qui plus est, de la vision en Dieu (2)? Il indiquait les textes car il connaissait très bien l'Aquinate, et Aristote au dire d'un spécialiste, plus que personne de son temps (3). Mais il les traduisait dans la langue de Platon (4). C'était sa manière d'établir l'unanimité des grands maîtres : zèle de l'apologiste, le quatrième personnage qui bénéficiait en lui des trois autres et pas toujours à leur avantage.

C'est à Maistre apologiste cependant que nous devons le meilleur de son œuvre ; c'est dans sa foi qu'il faut cher-

---

(1) *Les Soirées de Saint-Pétersbourg,* Anvers, Janssens, 1821, t. I, p. 112.

(2) *Ibid.,* t. II, p. 207 note.

(3) Barthélémy-St-Hilaire : *Étude sur Franç. Bacon.* Paris, Alcan, 1890, p. 36.

(4) *Soirées,* t. I, p. 114. Il cite le texte du *Contra Gentes :* « Intellectus noster secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate », (L. III, c. 41). Il traduit : « que l'intelligence, *dans notre état de dégradation,* ne comprend pas sans image ».

cher l'inspiration de sa forte pensée et quelques-unes des marques les plus profondes de sa philosophie.

Il est ici comme ailleurs un peu dogmatique — moins qu'on ne le pense et que les mots ne le disent — sans cesser d'être profond et personnel jusqu'à la hardiesse. Mais il aimait à commencer par l'argument d'autorité (1). La métaphysique était son fort (2). C'est lui qui nous en fait la confidence dans une lettre intime. Mais augustinien avec quelqu'excès, il ne consentait pas à la séparer de la révélation (3). Au fait, ses spéculations se sont trop souvent embarassées de considérations théologiques ou pseudo-telles, dont il eût pu faire avantageusement l'épargne.

C'est sa foi qui lui fit entreprendre sa brillante croisade philosophique contre le matérialisme, forteresse de l'impiété d'alors. Si Locke, si Bacon surtout, furent ses victimes de prédilection, c'est qu'il les accusait d'en avoir été les inspirateurs.

Pourquoi enfin préféra-t-il Platon à Aristote? Nest-ce pas qu'il voyait en lui « une âme naturellement chrétienne » (4) et dans sa philosophie « la préface humaine de l'Évangile » (5), un idéalisme tout proche d'une mystique?

C'est de cette philosophie que nous avons essayé de retrouver l'esprit et les grands aspects. Nous l'avons glanée par parcelles dans les différents ouvrages de Maistre, dans ses « Soirées » surtout et plus encore dans l' « Examen de la philosophie de Bacon » ouvrage posthume où il a écrit quelques-unes de ses meilleures pages.

Sans doute, Maistre n'a guère pratiqué la philosophie en professionnel ; il s'y montre du moins amateur de génie. Dès 1805, son point de mire était devenu plus fixement le

---

(1) *Soirées*, t. I, p. 107, 108.

(2) *Lettre à M. le comte de Vargas*. 20 oct. 1807, p. 86. (*Lettres et opuscules* inédits du comte J. DE MAISTRE. Bruxelles, Goemaere. 1851, 2 vol., t. II).

(3) *Soirées*, t. II, p. 181.

(4) *Sur les délais de la justice divine*. Bruxelles, Goemaere. 1852, notes p. 178.

(5) *Soirées*, t. I, p. 261.

« philosophisme » et dès lors, le zèle autant que le goût l'orienta vers la haute spéculation. A ce seul point de vue, l'étude de sa philosophie aurait déjà son prix. Elle nous intéresse encore parce qu'elle fixe un moment, et des plus critiques, de la philosophie chrétienne. Mais sa principale utilité sera de nous introduire, plus profondément qu'aucune autre étude peut-être, dans la vie de son esprit et comme dans le mouvement même de sa pensée. Maistre dans sa philosophie exprime en effet moins un système qu'une mentalité. Il s'inspire d'une longue tradition bien plus que d'un maître. Ne lui demandez pas s'il est platonicien ou cartésien ? Il continue « Pithagore, Platon, Cicéron, Origène, saint Augustin, Descartes, Cudworth, Liné, Polignac, Pascal, Nicole, Bossuet, Fénelon, Leibnitz et cet illustre Malebranche qui a bien pu errer quelque peu dans le chemin de la vérité mais qui n'en est jamais sorti » (1).

Le sens de son esprit l'entraîne donc dans un courant de spiritualisme plus augustinien que thomiste bien qu'il ait une belle page à la gloire de saint Thomas (2). Il témoignera toujours plus d'enthousiasme pour Platon que pour Aristote dont il utilise surtout la logique et qu'il ne devait pas trouver suffisamment idéaliste. Il a beaucoup lu Origène et l'a longuement résumé. Il aimait aussi les spéculations d'Augustin sur la Trinité, le Verbe et même les nombres. Il ne faut donc pas s'étonner de lui voir tant de sympathie pour les loges d'alors dont la doctrine se composait, ainsi qu'il l'a dit lui-même, d'un « mélange de platonicisme, d'origénisme et de philosophie hermétique sur une base chrétienne » (3).

Ce spiritualisme n'allait pas sans quelques audaces, au risque de l'égarer dans des dissertations aventureuses sur les songes, l'occultisme, la superstition, et ce don de prophétie qui l'intéresse au point de lui en persuader quelques

(1) *Ibid.*, t. I, p. 107, 108.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 114.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 100.

malheureux essais. Il rêva aussi d'initiations religieuses et quant à sa troisième révélation, la seule perle que les romantiques aient pu découvrir dans ses œuvres, elle n'est en vérité qu'une fort scabreuse imagination.

Cette philosophie a été appréciée, tout comme l'ensemble de l'œuvre, de manières bien diverses suivant les écoles et les sentiments.

M. de Margerie (1) mesure en elle une première étape de la renaissance spiritualiste, une devancière de Cousin. Il réfute avec raison la légende trop accréditée qui fait de J. de Maistre, avec une obstination bientôt centenaire, un des coryphées du traditionalisme. Rien en effet de moins justifiable : il suffira de dire qu'il est innéiste. Il a été traditionaliste en politique : ce qui est tout différent. Cette opinion l'effarouchait même très fort : témoin cette lettre, reproduite naguère par M. G. Goyau (2) et où il s'exprimait si sévèrement, à l'auteur de l' « Essai sur l'indifférence » : « Vous voulez saisir la raison sur son trône et la forcer de faire une belle révérence mais avec quelles armes saisirions-nous cette insolente ? Avec celles de l'autorité sans doute. Prenez garde, M. l'abbé, allons doucement, j'ai peur et c'est tout ce que je puis vous dire ».

Nous ne pouvons toutefois pas suivre M. de Margerie lorsqu'il veut concilier l'innéisme de J. de Maistre avec la scolastique.

Si nous écoutons un autre critique, M. Rocheblave, qui a moins étudié, à vrai dire, sa philosophie que sa pensée en général, « la contradiction est à la base de son système, elle en est même, si l'on peut dire, la partie constitutive et l'organe essentiel » (3). C'est étrange au point d'être inadmissible. S'il y a contradiction dans une construction aussi vaste, ce n'est certes que dans la fine ciselure et le mot d'éclectisme serait, dans tous les cas, plus heureux. Nous

---

(1) DE MARGERIE : *Le comte J. de Maistre.* Paris, 1882, p. 353, 413.

(2) GEORGES GOYAU : *La pensée relig. de J. de Maistre.*

(3) ROCHEBLAVE : *Étude sur J. de Maistre.* Strasbourg. Listria, 1922. p. 33.

royons même ses idées philosophiques suffisamment cohé-entes pour en essayer une synthèse de leur point de vue entral, la connaissance humaine. Il commande, pensons-ous, bon nombre de ses idées de fond.

* * *

On a longuement discuté son « Examen de la philosophie e Bacon ». Cet ouvrage avait d'abord été ignoré. Il est 'ailleurs posthume. Maistre l'avait célé dans son porte-euille et s'était contenté d'en faire part à son ami Bonald, ans une lettre datée de 1818 (1). Il ne parut qu'en 1840. ertes le chancelier d'Angleterre n'a pas gagné à la ren-ontre et quand Remy de Gourmont nous assure que « la randeur de Bacon est l'œuvre réelle de J. de Maistre, qu'il met sur un échafaud mais si haut que le pilori devient ne colonne d'apothéose » (2), c'est sans doute pour nous ivertir. Il suffirait pour s'en convaincre de consulter les dmirateurs de Bacon, M. Ch. Adam par exemple (3). Il st loin de se montrer aussi satisfait. Au fait, « on peut, out en restant impartial, affirmer que Bacon, malgré son énie, s'est trompé sur la nature, l'objet et l'histoire de la hilosophie, et en logique sur le syllogisme et l'induction, ur la méthode qu'il n'a pas renouvelée, sur l'objet de la cience et enfin sur la puissance de l'homme, on peut affir-er en outre, que dans ses essais personnels de science ratique il n'a pas mieux réussi, de l'aveu de tous les vants » (4). Or tout cela, de Maistre l'a bien vu et l'a dit ieux encore, parfois fort spirituellement. C'est l'avis de arthélemy-St-Hilaire, de Margerie et il parait s'imposer. assons lui quelques exagérations — accusation d'hypo-isie et d'irréligion — c'est une œuvre de polémique ; il reste premier philosophe français qui réduisit Bacon à sa juste

(1) *Lettres et opuscules*, t. I, p. 322.
(2) Remy de Gourmont : « *Promenades philosophiques* », dans la *Mercure France*, 1916, p. 16.
(3) Ch. Adam :
(4) Barthélémy St-Hilaire, *op. cit.*, p. 56.

taille. Celui-ci n'a donc rien inventé si ce n'est ces quat
idoles qui égarent le savant et qui l'ont certainement éga
lui-même. Et vraiment, en se croyant l'alpha d'une civi
sation nouvelle, il méritait la réflexion pittoresque que Mai
tre s'est permise sur l'inscription de son monument : « exc
tus uti aethereus sol ». « Rien n'est en effet plus manifest
ment faux. Je passerais plutôt une aurore avec inscriptio
« nuntia solis » ; et même lorsque Bacon se leva, il était
moins 10 heures du matin » (1). Mais ce qui valut surto
au philosophe anglais ces volées de colère et d'esprit, c'e
un matérialisme grossier qui allait se décanter d'une gén
ration à l'autre, et à travers Locke et Hume, par filtrati
successive, aboutir à l'Encyclopédie. Le dix-huitième siè
en effet pouvait le revendiquer comme ancêtre ; il n'y manq
point. Maistre retrouvait alors la vieille inspiration bac
nienne sous une expression récente : le sensualisme
Condillac. Au début de sa carrière, la thèse de l'origi
sensible des idées était dans toute sa célébrité. Aussi sera-
manifestement elle qui centrera ses préoccupations phil
sophiques. C'est à Locke surtout, l'initiateur du systèm
qu'il s'en prend (2). Il lui demande raison de l'universali
de ce concept d'homme, d'animal, que nous appliquo
identiquement à tous les individus d'une espèce, existan
ou possibles. Comment l'expérience pourrait-elle en pr
duire ne fut-ce que l'illusion, elle qui est toujours « so
taire », qui ne connaît que le cas particulier ? D'ailleurs
les idées pouvaient s'acquérir par les sens, au hasard
l'expérience, pourquoi les animaux ne les posséderaient-i
pas comme nous ? Or il est manifeste qu'ils n'ont ni l'id
de nombre ni celle de l'universel. Le chien qui accompag
son maître à l'exécution capitale « voit la même chose q
lui et pourtant n'a aucune idée de la justice,... tous les sign
de ces idées l'environnent, le touchent pour ainsi dire, ma
inutilement » (3). Notre philosophe « n'entend parler ici q

(1) *Examen de la philosophie de Bacon*, t. I, p.
(2) *Soirées*, t. I, p. 338-340.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 239.

e la proposition négative qui nie l'origine matérielle des
ées » (1). « Maintenant que les idées universelles soient
nées en nous ou que nous les voyions en Dieu ou comme
n voudra, n'importe ; le point négatif de la question est
ns contredit ce qu'elle renferme de plus important » (2).
ependant J. de Maistre a bien dépassé cette simple atti-
de critique et peut-être la partie constructive de son
uvre est-elle moins heureuse.

D'où vient l'idée? A cette question, il n'a jamais trouvé
autre réponse que l'innéisme ou la vision en Dieu. Entre
ne et l'autre théorie, sa pensée paraît parfois hésitante.
eut-être, considérait-il cette question très épineuse,
mme conjecturale et la soumettait-il à ces « règles de
fausse position » dont il parle ailleurs (3). Il choisissait
ors l'hypothèse la plus compréhensive. Maistre, disons-le
passage, a trop souvent prêté à la philosophie figure
hypothèse, en quoi d'ailleurs l'on peut voir un prélude
x conceptions de V. Cousin autant qu'un souvenir égaré
s premiers scolastiques.

Dans un passage célèbre des « Soirées », il semble opi-
r pour la « vision en Dieu ». C'est là où il s'abandonne
une de ses méditations les plus chères, celle de la solida-
é humaine. « Notre unité mutuelle résulte, écrit-il, de
tre unité en Dieu tant célébrée par la philosophie même.
e système de Malebranche n'est qu'un superbe commen-
ire de ces paroles de saint Paul : « C'est en Lui que nous
ons la vie, le mouvement, l'être ». Le panthéisme des
ïciens, et celui de Spinoza sont une corruption de cette
ande idée.., mais c'est toujours cette tendance vers l'unité.
a première fois que je lus dans le grand ouvrage de cet
mirable Malebranche si négligé par son ingrate et aveugle
trie : que Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est
lieu des corps, je fus ébloui par cet éclair de génie et

---

1) *Ibid.*, t. I, p. 121.
2) *Ibid.*, t. I, p. 115.
3) *Ibid.*, t. II, p. 198.

prêt à me prosterner (1). Dans une note ultérieure, ajoute prudemment que « le système est nécessairemer vrai de quelque manière » (2); et nous sommes pleinemer d'accord (3), mais serait-ce, comme il l'entend, avec Plato cette fois, « que Dieu est pour nous, par rapport aux objet intelligibles ce que le soleil est pour les choses visibles » (4) Non vraiment, la formule est trop caractéristique d'un certaine école pour nous laisser quelque illusion.

Cependant, la seconde explication a manifestement faveur de J. de Maistre. « Toute idée, nous dit-il, qui n provient ni du commerce de l'esprit avec les objets exte rieurs ni du travail de l'esprit sur lui-même, appartien nécessairement à la substance de l'esprit. Il y a donc de idées innées ou antérieures à l'expérience » (5).

Un thomiste s'étonne de ne trouver maille de la troisièm hypothèse, qui est pourtant la vraie. Du fait que l'idée n pas *toute* son explication dans le sens, peut-on conclur qu'elle lui est originellement étrangère? Ce qui échappe Maistre, c'est la notion aristotélico-thomiste de l'univers direct. Celle-ci, il est vrai, est fonction de toute une méta physique de la nature humaine, qui reste incomprise d l'illustre polémiste. Il n'ignorait pas la conception hyl morphique d'Aristote puisqu'il en parle correctemer dans son « Examen de la philosophie de Bacon (6) » mais y ajoutait il crédit, la pénétra-t-il jamais dans so fond? Le fait est qu'il n'en tient aucun compte en psycho logie. Il est ici platonisant sans conteste. Dans sa traductio du traité de Plutarque, « sur les délais de la justic divine », un texte inséré, non sans intention, nous trah sa tendance : « il faut croire en tout les législateurs, d

(1) *Soirées*, t. II, p. 162.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 207, note.
(3) St Thomas : *In Boet de Trin*, Q. IV. a. 2, et *in Phys.*, lect. XV, n°
(4) *Soirées*, t. II, p. 8.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 332.
(6) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 204, note, et p. 228.

Platon, mais particulièrement... sur l'âme lorsqu'ils nous disent qu'elle est totalement distincte du corps et que c'est elle qui est le moi ; que notre corps n'est qu'une espèce de fantôme qui nous suit » (1). Au vrai, quand il parle en son propre nom, l'expression est moins franche, mais le sens profond ne laisse aucun doute. C'est ainsi qu'il opine pour la préexistence des âmes, une des grandes opinions d'Origène et, comme le montre très bien saint Thomas (2), des partisans de l'union accidentelle. Parlant ailleurs du corps, il reconnaît qu'il « est aussi nous-même, mais on ne sait comment » (3), que « c'est l'esprit en vertu de sa mystérieuse alliance avec le sens qui dit : je sens » (4). Bref, chaque fois qu'il s'exprime aux alentours du sujet, l'embarras cartésien transparaît dans l'expression et le mot de « mystère » reparaît plus d'une fois sous sa plume.

Mais où s'en fut-il chercher cette distinction radicale « des deux substances », séparant ainsi dans l'homme l'ange et la bête (5)? Il faut l'expliquer d'abord par une certaine intoxication platonicienne contre laquelle, de cerveau et de cœur, il ne réagissait pas suffisamment. Maistre ne conçoit l'intelligence que sous un seul type : celui des esprits purs. Aussi « l'intelligence représentatrice est-elle à la créatrice, semblable par la forme, incommensurable par les dimensions » (6). Rien d'étonnant alors de lui voir attribuer à la connaissance une activité vraiment divine. Une dans son essence et triple dans ses fonctions (7), l'âme ou l'intelligence (8) qui « n'est point en son fond distinguée de ses facultés » connaît par son verbe « image du Verbe incréé » (9). Et de même que le Verbe

(1) *Sur les délais de la justice divine*, p. 34.
(2) St-Thomas, *Sum. Th.* I, Q., CXVIII, a. 3.
(3) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 78.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 31, note.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 73.
(6) *Soirées*, t. II, p. 2.
(7) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 32.
(8) *Ibid.*, t. I, p. 196, et p. 201.
(9) *Soirées*, t. I, p. 338, note.

en Dieu est la pensée subsistante par laquelle Il se prononce en Lui-même, ainsi le verbe humain n'est que le « discours substantiel que l'esprit se tient à lui-même » (1). L'âme n'est donc que pensée : « l'homme vit par son âme, et l'âme c'est la pensée » (2).

Ne croyez pas d'ailleurs que ce soit pur dogmatisme ; de Maistre s'appuie sur des raisons ontologiques. « Peut-on concevoir la pensée, écrit-il, comme un accident d'une substance qui ne pense pas » (3)? Sous couleur d'objection, c'est une preuve à son actif. Manifestement, il fait appel au principe de raison suffisante. Mais nous pouvons tourner l'obstacle; il y suffit que la substance-pensante ne soit qu'une capacité de pensée, rendue fonctionnelle par une puissance distincte, et qui s'actue en dépendance extrinsèque de son objet. Il poursuit « qu'on ne peut concevoir l'accident-pensée se connaissant lui-même et comme pensant l'essence de son sujet qui ne pense pas » (4). Il s'agirait donc que la pensée, qu'il confond toujours avec l'âme, puisse s'atteindre par intuition et devienne ainsi « pensée de la pensée ». de Maistre pose, en effet, comme noyau de la connaissance, l'intuition de l'âme par elle-même. Mais bien qu'il reste ici très cohérent, nous ne pouvons concevoir cet anthropomorphisme à rebours que comme une impossibilité. Dieu seul est « pensée de la pensée » ; chez lui seul, l'intelligible et l'intellect en acte se confondent.

Mais concédons à J. de Maistre que l'âme soit substance-pensante et substance-pensée au sens qu'il a dit. Il prend d'ailleurs le terme « pensée » dans une acception suffisamment compréhensive pour s'étendre à l'intelligence, à la raison, à la volonté, d'un mot, à toute fonction intellectuelle (5). Platoniciens et cartésiens ajoutaient sensibilité (6).

---

(1) *Soirées,* t. I, p. 118.
(2) *Ibid.,* t. I, p. 116 : vers du poète Thomas.
(3) *Ibid.,* t. I, p. 117.
(4) *Ibid.,* t. I, p. 117.
(5) *Examen de la Philosophie de Bacon,* t. I, 31-32.
(6) Platon : *Théétète,* a XXIX.-Descartes, Prima pars. I, t. VIII, p. 7.

Mais cette opinion qui créait de sérieuses difficultés à Descartes et l'obligeait à ne plus voir dans les animaux que des mécaniques — très compliquées, à vrai dire, — est rejetée positivement par de Maistre. « Pour Descartes, écrit-il, l'âme de l'homme est une et même substance à la fois raisonnable et sensitive » (1), et il n'en veut pas entendre. L'hylémorphiste se tire heureusement d'embarras en faisant de la sensation une résultante du composé sensitivo-rationnel. Mais un platonicien n'a pas cette ressource ; force lui est donc de rejeter la sensibilité dans ce principe distinct que serait l'âme sensible. C'était la théorie de Barthéz en vogue à la fin du XVIII[e] siècle et plus connue sous l'étiquette de « double dynamisme » (2). de Maistre s'y rallie avec confiance. Il en déduit même une théorie des plus étranges sur la transmission du péché originel : le mal prenant racine, ainsi qu'il le pense, dans le principe sensible et se transmettant avec lui par la génération (3). Il essaie aussi du même point de vue une hypothèse sur l'expiation par l'effusion du sang, et c'est le thème de tout un opuscule (4).

Allégeé de la sensibilité, l'âme apparaît toute immatérielle dans sa triple fonction d'appréhender l'idée, de la juger, de la vouloir (5) ; d'où loisir de conclure que l'essence de toute intelligence est de connaître et d'aimer (6). Or l'action d'un être est l'expression de sa nature et la connaissance n'est qu'un mode supérieur et spécifique de son action ; il s'en suit que nous pouvons induire le degré de connaissance, de l'être même qui s'y exprime. Mais quel est ici le sujet connaissant ? Nous avons déjà répondu : pour de Maistre l'être qui connaît, ce n'est guère l'homme, corps et âme, c'est l'âme seule. L'objet propre de sa connaissance sera donc

(1) *Éclaircissements sur les sacrifices.* Anvers, Janssens, 1821, p. 274.
(2) *Ibid.*, p. 276.
(3) *Ibid.*, p. 277.
(4) *Ibid.*
(5) *Examen de la Philosophie de Bacon,* t. I, p. 31, 32.
(6) *Soirées,* t. I, p. 65.

proportionné à ce qu'elle est, c'est-à-dire immatériel (1). Ainsi répond-il à Bacon par la contradictoire.

Sera-ce tout l'immatériel? Évidemment non. Connaître, c'est épuiser l'intelligibilité de l'objet ; ce qui n'a lieu que dans l'intuition ou la coïncidence parfaite du sujet-connaissant et de l'objet-connu. Nul doute que ce ne soit la pensée de J. de Maistre : « une essence ne pouvant être comparée qu'à elle-même, il demeure démontré qu'elle ne peut être connue en essence que par intuition » (2). Or cette coïncidence n'a lieu que dans l'appréhension de l'âme par elle-même : le sujet-pensant étant, alors, à la fois, sujet-pensé (3).

Mais comment connaître ce qui n'est pas nous? La réponse est immédiate : pour autant que nous le sommes. « Ainsi pour connaître parfaitement le feu il faudrait être feu » (4). « Tout être qui connaît ne peut connaître dans lui-même que lui-même et dans les autres que ce qu'ils ont de commun avec lui. Il ne connaît la matière que parce qu'il est lui-même matière en vertu du lien incompréhensible qui unit les deux substances. Ainsi, il ne connaît encore dans la matière que lui-même » (5).

Connaître pour un thomiste, c'est devenir idéalement l'objet réel de connaissance ; pour Maistre, c'est l'être tout court. Qu'est-ce à dire, et comment, d'après lui, notre âme serait-elle ce « microcosme » idéal? Son opinion ici paraît douteuse. Il semble, à le lire, que jadis, dans leur durée de préexistence, alors qu'elles étaient habitantes du monde des idées, les âmes connaissaient en Dieu tous leurs objets (6). Il leur en est resté comme « le sentiment d'une langue antérieure à Babel et même à Eden » (7), le souvenir d'une intuition. De cette origine première l'homme garde

(1) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 199 et note.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 77.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 79.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 82.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 78.
(6) *Soirées*, t. II, p. 207.
(7) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 77.

encore » cette faim de la science qui n'est que la tendance naturelle de son être qui le porte vers son état primitif et l'avertit de ce qu'il est ». Car depuis, l'opacité de la matière s'est glissée entre l'âme et le monde, la condamnant à ne plus voir qu'à l'intérieur d'elle-même et ne laissant pénétrer d'ailleurs qu'une lueur diffuse des choses. Sa science est toute intérieure : elle garde les idées obscurcies de ce qu'elle doit savoir, ainsi qu'un vieux palais devenu musée et qui garderait ternis le trésors de sa première splendeur. Serait-ce par ces souvenirs évocateurs que nous connaissons les choses ? Maistre dit ailleurs que Dieu crée les âmes avec les idées qui leur sont nécessaires. Ce qui est certain c'est que « l'essence de l'âme est constituée par les idées innées » (1).

On peut se demander comment dans un pareil système l'ignorance et l'erreur sont possibles. C'est la difficulté inhérente à tout innéisme. de Maistre ne l'ignore pas, et c'est ici qu'il embranche sa déduction du péché originel. Il n'y a, selon lui, qu'un crime initial pour expliquer cette éversion partielle mais profonde de la nature (2). On sait d'ailleurs l'importance qu'a prise, dans l'œuvre maistrienne, le dogme de la chute. Il a fourni en bonne partie la trame de ses « Soirées », il est au cœur de toute sa doctrine sociale, il domine, peut-on dire, sa pensée constante, et c'est en quoi il faudrait voir, d'après M. Dumenghem, une des marques les plus profondes du martinisme.

Nonobstant cette déchéance native, l'innéisme de J. de Maistre reste vraiment radical. L'idée dans son système, est préformée toute entière par innéité : « il y a équivoque chez les modernes, quand ils parlent de l'origine des idées parce que ce mot peut désigner également la cause seulement occasionnelle et excitatrice ou la cause productrice des idées. Dans le premier cas, il n'y a plus de dispute, puisque les idées sont supposées préexister; dans le second, autant vaut précisément soutenir que la matière de l'étin-

(1) *Soirées*, t. I, p. 65.
(2) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 184.

celle électrique est produite par l'excitateur » (1). Il est vrai aussi que « nous n'avons pas de toutes les choses qui se présentent à notre intelligence des idées également claires et adéquates » (2). Si elles signifient les essences étrangères, ce n'est jamais qu'inadéquatement ; elles ne les sont pas : celles-ci restent sur le seuil extérieur. Leurs idées ne nous les font pas connaître vraiment, car, encore une fois, pour connaître une chose, il faudrait l'être.

Les idées sont « assoupies » (3) et obscures d'elles-mêmes. Nous ne les illuminons qu'à la clarté centrale du moi ; pour autant donc qu'elles se rapprochent de nos idées primitives et qu'elles communient à notre nature (4). Les qualités des objets extérieurs qui sont les signes sensibles des idées matérielles, les réveillent de leur assoupissement (5). L'intelligence alors les appréhende (6). Mais elles ne deviennent conscientes d'elles-mêmes que par la « comparaison active » qu'en fait le « verbe » en les rapportant à l'idée primitive. Cette comparaison d'une idée moins connue à une autre plus connue, de deux concepts illuminés l'un par l'autre, s'exprime dans le jugement. Ainsi lorsque nous affirmons que « Dieu est intelligence », nous réalisons, partiellement au moins, le contenu de pensée de l'idée « Dieu », en la rapportant à celle « d'intelligence », qui, nous étant plus proche de nature, nous est aussi plus riche d'intelligibilité. C'est de la même manière que nous définissons les essences. Le « moi » ne connaissait pas cette expression appauvrie de lui-même. Pas plus que les « notions élevées » il ne peut se définir, car « il est de l'essence de ce qui est parfaitement connu... de ne pouvoir se définir ». « Dieu lui-même n'a-t-il pas dit : Je m'appelle « moi » c'est-à-dire que je suis et l'existence créée en cela surtout, semblable à lui,

(1) *Soirées*, t. I, p. 118.
(2) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 75
(3) *Soirées*, t. II, p. 60.
(4) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 80.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 184.
(6) *Ibid.*, t. I, p. 31, 32.

a-t-elle un autre nom et peut-elle se définir autrement » (1) ?

Nous sommes au terme de la psychologie de J. de Maistre. Il nous est loisible à présent d'ordonner, selon lui, l'intelligible humain.

Nous ne connaissons la matière inorganisée que d'une connaissance très précaire, puisqu'elle n'a que de lointains analogies avec nous. L'être végétal nous est mieux connu. « Mais c'est à l'animal que l'homme se compare le plus volontiers » (2). En dépassant ce stade, il atteint, au sommet de l'intelligible, le moi pensant ; ici la définition ou la comparaison se change en intuition. Enfin par delà elle-même, la pensée tend vers Dieu.

Cette dernière étape nous reste donc à franchir. Elle prend une importance capitale dans le système maistrien. Et rien d'étonnant chez un philosophe-apologiste, au plus beaux jours du matérialisme. C'est même vers une théodicée que s'achemine toute sa psychologie.

Le premier argument de l'existence de Dieu qui devait se présenter à sa pensée, est celui de saint Anselme puisqu'il est dans la couleur de sa philosophie.

Et de fait, de Maistre s'en prend à Bacon qui nie aux hommes le pouvoir de démontrer par la raison « l'existence d'un être dont ils ne peuvent se former aucune idée » (3).

« Évidemment, dès que la raison humaine ne doit rien chercher hors de la nature, l'homme, ne pouvant certainement comparer Dieu à aucun objet naturel, il s'en suit naturellement que nous ne pouvons avoir aucune idée de Dieu » (4). Si l'objectant se saisit du fait que nous n'en avons pas d'idée parfaite, il ne se fait pas meilleur sort : « soutenir qu'on n'a aucune idée de Dieu parce qu'on n'en a pas une idée parfaite et que c'est absolument la même chose d'ignorer ce qu'Il est ou s'Il est, c'est un blasphème contre le bon sens. Il en résulterait que nous n'avons l'idée

(1) *Ibid.*, t. I, p. 79.
(2) *Soirées*, t. II, p. 2.
(3) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 182.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 183.

de rien, puisqu'il n'existe rien dont l'essence nous soit parfaitement connue et certainement nous connaissons bien moins la matière que l'esprit » (1).

Il nous reste à montrer à la suite de Maistre comment cette idée est possible. « Il n'est pas rare d'entendre des hommes dire que Dieu est trop grand pour que nous puissions nous en former une idée. Ils ont donc l'idée de l'existence, l'idée de la grandeur, l'idée de l'intelligence, l'idée de la sagesse, même, s'ils y regardent de près, l'idée de l'infini ou de l'indéfini, exclusive de toute limite, et ils appellent cela n'avoir point d'idée » (2). Or « rien n'empêche de comparer l'intelligence à l'intelligence, pour en tirer la seule définition de Dieu qui soit à la portée de l'homme : c'est l'intelligence et la puissance telles qu'elles nous sont connues moins l'idée de borne » (3). L'idée n'a donc en soi rien d'intelligible. D'autre part nous la possédons : c'est un fait. « L'insensé même qui dit Dieu n'est pas, affirme qu'il en a l'idée ; car nul esprit ne peut nier une existence inconnue. Il faudrait pour cela y penser. L'athée nie donc seulement que l'idée du Dieu qui est dans son esprit se rapporte à la réalité » (4). « Un bouffon sacrilège a mis ce fameux vers dans la bouche de Spinoza parlant à Dieu même : « Je crois bien entre nous, que vous n'existez pas ». Otez l'insupportable plaisanterie il reste la plus triste réalité. Dieu parle à tous les hommes par l'idée de Lui-même, qu'il a mise en nous ; par cette idée qui serait impossible, si elle ne venait pas de Lui, Il dit à tous : c'est moi » (5).

C'est à travers Malebranche que Maistre semble avoir compris la vieille preuve anselmienne. Il en a deviné la saute frauduleuse du pensé au réel. Il a même essayé de la rendre légitime, mais son essai, d'ailleurs médiocre, n'a

(1) *Examen*, t. I, p. 184.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 185.
(3) *Ibid.*, t. I, p. 186.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 185.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 185, 186.

servi qu'à souligner une fois de plus l'impuissance d'y parvenir.

De Maistre connaît une seconde voie qu'il suit de préférence (1), celle que le psalmiste déjà faisait proclamer aux étoiles et qui est devenue, dans la langue moins poétique des philosophes, la preuve cosmique de l'existence de Dieu. Elle était en effet bien digne de retenir l'attention du théologien laïque de la providence, dans un siècle où le hasard — capricieuse divinité du matérialisme — s'était emparée de tous les rôles.

Mais une question préliminaire se pose : de Maistre pouvait-il l'intégrer à l'ensemble de son système ? Descarte ne le pouvait : ne voyant en dehors de la pensée que du mécanisme pur, la causalité finale se confondit à ses yeux avec la causalité motrice, substituant la cécité du fait à la signification de l'idée. Nous savons comment de Maistre avait tourné l'obstacle du mécanisme. Pour lui, idéaliste, la matière n'était au contraire que le signe de l'idée : « le monde envisagé comme un simple assemblage d'apparences dont le moindre phénomène cache une réalité est un véritable et sage idéalisme » (2), et cette réalité, c'est une « loi spirituelle dont l'apparence n'est que l'expression visible » (3). Cette traduction de l'idée dans la matière offrait un point de départ tout naturel à l'argument et d'ailleurs il sut en dégager avec exactitude le sens vrai.

Pour exclure le hasard, il suffit de trouver dans l'univers le signe de l'intelligence. Or il y est : c'est le nombre. Le nombre est « la barrière évidente entre la brute et nous » (4). « Otez le nombre, vous ôtez les arts, les sciences. Ramenez-le : avec lui apparaissent l'harmonie et la beauté ; le cri devient chant, le bruit devient rythme, et les traces deviennent figures » (5). Le nombre est dans l'univers sous

---

(1) *Ibid.*, t. I, p. 191 ; t. II, p. 1 à 43, 71 à 76 ; *Soirées*, t. II, p. 90 à 100.
(2) *Éclaircissement sur les Sacrifices*, p. 274 ; *Soirées*, t. II. p. 175.
(3) *Soirées*, t. I, p. 249.
(4) *Ibid.*, t. II, p. 172.
(5) *Ibid.*, t. II, p. 90.

l'aspect de l'ordre « qui n'est que le nombre ordonné », « de la symétrie qui n'est que le nombre aperçu» (1). L'ordre est « fin » et « intention » (2). Il manifeste donc l'intelligence souveraine qui a « composé cette grande syntaxe des êtres ». de Maistre, il est vrai, comme les vieux scolastiques, passe un peu vite de l'œuvre au suprême artiste. Mais il faut supposer chez lui, comme chez eux, la médiation du principe de raison suffisante.

Objectera-t-on que l'ordre pourrait bien n'être que « le résultat purement mécanique de certains éléments mis en action d'une certaine manière ». La réponse est immédiate : « il faut que ces éléments pour produire un ordre général et invariable soient arrangés et agissent eux-mêmes d'une certaine manière invariable. La question recommence et il se trouve qu'au lieu d'une preuve de l'ordre et de l'intelligence, il y en a deux » (3).

Mais que penser du désordre dont on se scandalise ? Qu'est-ce-que le désordre, si ce n'est « une dérogation à l'ordre ? donc on ne peut objecter le désordre sans confesser l'ordre » (4). Saint Thomas fait la même réponse (5). Et puis y a-t-il désordre ? Qu'en savons nous ? « Il n'y a que le tout qui soit intelligible et le tout est trop vaste pour être vu de près » (6). « Que dirait-on d'un homme qui refuserait de voir de l'ordre dans un parterre parce qu'il ne sait en voir dans les grains de sable qui couvrent les allées » (7) ? « L'ordre aperçu prouve l'intention et l'ordre inaperçu ne l'exclut pas » (8). Quant aux « fins particulières » elles « s'adressent à l'amour beaucoup plus qu'à l'intelligence » (9), le philosophe n'en a pas à s'occuper ici. « On

(1) *Soirées*, t. II, p. 89.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 94.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, t. II, p. 98.
(5) St Thomas, C. *Gent*, l. III, c. II, a. I.
(6) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. II, p. 76.
(7) *Ibid.*, t. II, p. 73.
(8) *Ibid.*, t. II, p. 76.
(9) *Ibid.*, t. II, p. 31.

ne demande point si le chien, si le cheval, si le bœuf ont été créés pour l'homme, mais si l'organisation des animaux annonce une intention » (1). « L'œuf de la poule est-il fait pour nous faire des omelettes » (2) ? C'est très probable, mais qu'importe. « On ne demande point pourquoi le monde a été créé ; mais si le monde, tel qu'il est, ressemble à une chance de particules agitées et réunies d'elles-mêmes dans l'espace pour former, sans intelligence, tout ce que nous voyons et même des êtres intelligents » (3).

C'est l'argument traditionnel ; de Maistre l'a supérieurement saisi.

Il emprunte une troisième preuve de l'existence de Dieu à la métaphysique d'Aristote. « Passant à l'origine du mouvement en général, je crois devoir exposer les idées d'Aristote sur ce point ; parce qu'il ne me serait pas possible de m'exprimer mieux ». Et de vrai, Maistre n'a fait que le traduire. Voici en bref son argument : « il y a des êtres qu'on peut appeler moyens, parce qu'ils sont alternativement mus et mouvants ; d'où il suit qu'il doit y avoir aussi quelque chose qui meuve sans être mû et que ce principe doit être éternel, substance et action. En lui donc, la puissance ne précède pas l'acte, puisque son action est lui-même ; s'il en était autrement, rien n'aurait pu commencer». « Si un être, en effet, était à lui-même son commencement, il se serait donné ce qu'il n'avait pas (4). Il resterait à savoir s'il y a un ou plusieurs principes des choses. Sur ce point, nous rappellerons que ceux qui se sont décidés pour la pluralité, n'ont rien dit de plausible, car le principe de l'existence ou l'être immobile qui est la source de tout mouvement, étant pure action et, par conséquent, étranger à la matière, est donc un en raison et en nombre » (5).

(1) *Ibid.*, t. II, p. 42.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 25.
(3) *Ibid.*, t. II, p. 42.
(4) *Ibid.*, t. I, p. 208.
(5) *Ibid.*, t. I, p. 209, 10, 11.

Mais comment l'être premier meut-il ? de Maistre répon avec Aristote : il meut comme meut un terme vers quoi tou s'achemine par aspiration, comme l'objet de désir e d'amour de toute la nature. Ainsi « Dieu est le moteur uni versel, mais chaque être est mû suivant la nature qu'i en a reçue » « et l'homme ayant été créé libre est mû libre ment » (1).

Pour être complet, il nous reste à signaler une quatrièm démonstration de moindre valeur en soi, mais qui pou de Maistre jouissait d'un crédit assez sérieux, sans êtr toutefois excessif : c'est celle du consentement universel Nous savons qu'une de ses grandes préoccupations étai de retrouver dans la tradition universelle des traces d révélation primitive, vrais documents humains, annoncia teurs et témoins, au cours des âges, du dogme catholique

D'ailleurs pour lui, la nature profonde est infaillibl lorsqu'elle s'exprime sur « une persuation intime et natu relle, étrangère à toute recherche scientifique (2) ». Quan donc Voltaire objecte que tous les sages avant Coperni croyaient la terre immobile au centre du monde, il ne di rien qui vaille à son endroit. Maistre dit vrai, et le témoi gnage universel de l'existence de Dieu, confirmé pa toutes les recherches scientifiques, est un fait éloquent.

* * *

Nous avons ainsi parcouru à la suite de J. de Maistr tout le cercle de la connaissance ; du moi central, lumièr de l'intelligible, et confluent de toute pensée, nous avon rayonné sur le monde et sur Dieu.

Ce qui saisit actuellement dans cette philosophie, c'es ce que nous cherchions péniblement au début : l'unité Sous le jeu trop mobile du paradoxe, sous l'écorce du mo parfois exagéré, c'est une pensée uniment ferme qui s'éten d'un bout à l'autre de l'œuvre.

---

(1) *Soirées,* t. I, p. 264, 265.

(2) *Examen de la Philosophie de Bacon,* t. I, p. 188. *Soirées,* t. I, p. 18 p. 195.

Sans doute, le système a des lacunes. Il conduit à un idéalisme absolu puisqu'il ne garde avec l'expérience qu'un rapport occasionnel. de Maistre l'a soupçonné (1), mais comme l'adversaire ne menaçait guère de ce côté, il ne s'en est jamais inquiété. La science pour lui est toute intérieure, l'idée, entièrement préformée par innéité. Une fois posée sa conception platonicienne de la nature humaine, c'était un corollaire inévitable et personne ne peut lui faire grief de cette rigidité logique.

Cependant, la saine philosophie lui doit un franc coup de barre à droite, et c'est déjà beaucoup pour cette époque de désarroi intellectuel qui marqua la transition de l'Encyclopédie au romantisme universel. Maistre est à peu près seul de son temps à défendre les droits de la raison. Il est le premier ouvrier, peut-être, au XIX^e^ siècle français, de la renaissance spiritualiste. Aussi bien était-ce son idéal, puisqu'il écrit, dès 1814, son désir de « rendre à notre langue le sceptre de la philosophie rationnelle » (2).

J. de Maistre ne fut guère prisonnier de son siècle. Si nous exceptons l'influence martiniste dont nous parlions plus haut et qui semble l'avoir profondément impressionné (3), il n'a connu d'école que celle du livre Aussi sa philosophie est-elle en bonne part indépendante du temps ; il est à la fois disciple de Platon et de Descartes, tributaire d'Aristote et de saint Thomas. Avec eux, il fait front à son époque.

Il y a cependant dans son œuvre, comme nous le disions en commençant, une mentalité très caractéristique et des influences plus marquantes. Il doit à Descartes son centralisme du moi et sa définition de l'âme. Volontariste très mitigé, puisque pour lui, Dieu ne peut changer à son gré

(1) *Ibid.*, t. I, p. 199, note.

(2) *Lettres et opuscules inédits, Lettres à M. de Bonnald,* 1 décembre 1814.

(3) Georges Goyau : *Revue des deux mondes. La pensée religieuse de J. de Maistre,* avril 1921, p. 166 : « Les loges martinistes et les écrits de Léon Saint-Martin furent pour Maistre, à certains égards, une école ». — Émile Dermenghem, *J. de Maistre mystique.*

les essences (1), il admet cependant, comme les premiers cartésiens, l'intervention de la volonté dans les conclusions du jugement (2). Mais il rejette de Descartes l'unicité de l'âme et le mécanicisme absolu.

Son genre d'innéisme au contraire, son hypothèse de la préexistence des âmes, son pessimisme de la matière, une certaine pente au phénoménisme, comme l'inspiration foncière de sa pensée, le ramènent plutôt vers Platon. C'est à celui-ci, en tout cas, qu'il a témoigné le plus de sympathie. Alors que dans les « Soirées » il ne cite que deux ou trois fois Descartes — pour se permettre, d'ailleurs avec beaucoup de respect, de ne pas être de son avis, — cinq ou six fois l'admirable Malebranche (3), ce « Platon chrétien », il rappelle vingt-quatre fois au moins le philosophe de l'Académie, et reste fidèle à lui-même en « n'abandonnant jamais une grande question sans l'avoir entendu » (4).

Son œuvre philosophique serait donc plutôt une résurrection de platonisme, mais son Platon avait entendu Aristote et saint Thomas, il bénéficiait d'Augustin et d'Origène, avait médité le « Discours sur la méthode », beaucoup aimé Malebranche, exécré Bacon et Locke. Il s'était fait une âme de croisé, et traduisait sa pensée dans le plus beau parler français.

P. Goreux, S. I.

(1) *Soirées*, t. II, p. 100.
(2) *Examen de la Philosophie de Bacon*, t. I, p. 32, 33.
(3) *Soirées*, t. II, p. 62 et t. I, p. 348.
(4) *Soirées*, p. 188.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique pour promouvoir les Missions : « *Rerum Ecclesiae* », du 28 février 1926 (*A. A. S.*, t. XVIII, p. 65).

Préambule. Les Souverains Pontifes ont, parmi les principales obligations de leur charge, celle de chercher à propager la foi parmi les infidèles. Ils n'ont jamais manqué à ce devoir. Ces dernières années, en particulier, la lettre apostolique de Benoît XV (30 novembre 1919) a donné une nouvelle impulsion aux sociétés missionnaires et à la générosité des chrétiens. Pie XI, dès son avènement, s'est proposé comme tâche de ne rien omettre pour procurer la conversion des payens. Dans ce but il a organisé l'exposition missionnaire, il a décidé de constituer un musée missionnaire permanent dans le palais du Latran. Le sentiment de ses responsabilités et la vue de plus d'un milliard de payens qui restent à convertir le poussent à faire appel au concours des évêques pour stimuler l'ardeur des chrétiens en faveur des missions.

I. Recommandations aux évêques.

Motifs de travailler a la propagation de la foi. — Qui de ovili Christi sunt, eos nihil quicquam curare de reliquis qui extra saepta infeliciter vagantur, quam longe a caritate abhorreat, qua Deum atque homines universos complecti debemus, non est cur multis dicamus. Postulat sane nostrum in Deum caritatis officium non modo ut pro viribus eorum numerum augeamus, qui ipsum cognoscunt et adorant « in spiritu et veritate (1) », sed etiam ut sub amantissimi Redemptoris imperium quamplurimos subiungamus, quo uberior in dies « utilitas in sanguine (2) » eius exsistat, magisque eidem gratificemur, cui quidem nihil esse gratius potest, quam ut homines salvi fiant et ad agnitionem veritatis veniant (3). Quandoquidem vero Christus hanc discipulorum suorum notam fore edixit peculiarem ac propriam ut diligerent inter

(1) Ioan., IV, 24. — (2) *Ps.* 29, 10. — (3) I *Tim.* II, 4.

se (1), numne maiorem insignioremque exhibeamus proximis nostris caritatem, quam si eos e superstitionis tenebris educendos germanaque Christi fide imbuendos curaverimus ? Hoc immo ceteris caritatis operibus testimoniisque sic praestat, quemadmodum animus corpori, caelum terris, aeternitas tempori antecellit ; quod quidem caritatis opus quicumque, quantum in se est, exercet, donum fidei tanti se facere ostendit, quanti aequum est, et gratum praeterea erga numinis benignitatem animum suum patefacit, id ipsum donum, omnium pretiosissimum, et alia quibuscum coniungitur, cum miserrimis ethnicis communicando. Quodsi eiusmodi officium detrectare nullus e fidelium communitate queat, num clerus possit, qui sacerdotium et apostolatum Christi Domini, miro ipsius delectu ac concessu, participat : num vos, Venerabiles Fratres, possitis, qui, pro vestra cuiusque parte, christiano clero et populo, sacerdotii plenitudine insignes, divinitus praeestis ? Legimus equidem, non uni Petro, cuius Cathedram obtinemus, sed omnibus Apostolis, quorum vos in locum successistis, Iesum Christum praecepisse : *Euntes in mundum universum, praedicate evangelium omni creaturae* (2) : unde liquet, propagandae fidei curam ita ad Nos pertinere, ut in laborum societatem Nobiscum venire Nobisque hac in re adesse, quantum singularis ac propria vestri perfunctio muneris sinit, sine ulla dubitatione debeatis. Itaque ne gravemini, Venerabiles Fratres, Nobis paterno animo hortantibus pie obsequi, a quibus rationem tantae rei haud exiguam Deus aliquando repetet.

Moyens a employer. — 1° *La prière publique pour les missions.*

Atque primum, allequondo id scribendoque efficite, ut apud vestros sanctam inducatis et sensim increbrescere iubeatis consuetudinem cum rogandi *Dominum messis, ut mittat operarios in messem suam* (3), tum caelestis luminis et gratiae precandi infidelibus adiumenta ; consuetudinem, inquimus, ac stabilem perpetuumque usum, quem nemo non videt multo plus, quam preces aut semel aut identidem indictae, apud divinam misericordiam posse ac valere. Elaborent quidem in traducendis ad catholicam religionem ethnicis et desudent et vel vitam profundant evangelii praecones ; industriam, sollertiam artesque omne genus humanas adhibeant ; at vero nihil iidem profecturi sunt, omnia in irritum cadent, nisi gratia Deus sua infidelium tetigerit animos mollitosque ad se traxerit. Facile autem intellegitur, quemadmodum orandi copia nulli non datur, ita hoc Missionum praesidium ac quasi alimentum in potestate esse omnium ; atque idcirco rem feceritis ab optatis

(1) Ioan., XIII, 35 ; XV, 12.—(2) Marc., XVI, 15.—(3) Matth., IX, 38.

Nostris et a popularium ingenio sensuque haud alienam, si iusseritis, exempli gratia, Mariali Rosario aliisque eiusmodi precibus, in curialibus ceterisque templis, aliquam unam pro Missionibus et pro ethnicis ad fidem deducendis precationem accedere atque adiungi. In id ipsum, Venerabiles Fratres, pueri praecipue et sacrae virgines advocentur, incendantur ; cupimus scilicet, ut in Asylis, in orphanothropheis, quae vocant, in puerilibus ludis et conlegiis, itemque in omnibus religiosarum feminarum domibus vel coenobiis cotidie sursum adscendat oratio, et descendat in tot infelices homines, in tam crebras ethnicorum gentes Dei miseratio ; innocentibus enim casteque viventibus quidnam abnuat Pater caelestis ac deneget ? Nec alioqui diffidendum, in teneriores puerorum animos, quotquot, cum primum flos caritatis emergit, pro aeterna infidelium salute orare assuescant, posse appetentiam apostolatus, Dei numine, insinuari : quae, si accurate foveatur, datura fortasse est, successu temporis, operarios apostolico muneri non impares.

2° *Favoriser le recrutement des missionnaires.*

Rem vix attingimus sane dignissimam, in quam, Venerabiles Fratres, perdiligentem ipsimet considerationem intendatis. Nullum putamus esse, qui ignoret, detrimenta profecto haud parva fidei propagationem e recenti bello cepisse, cum e missionalibus alii, domum revocati, per immanis conflictionis vices occubuerint, alii, e suo laborum campo deturbati, territorium quisque suum diu incultum reliquerint : quae quidem detrimenta ac damna non tam reparari oportuit hodieque oportet, quam res in pristinum restitui, immo etiam provehi atque amplificari. Praeterea, sive infinitas locorum magnitudines spectemus, quae christianae humanitati nondum patuere, sive ingentem eorum numerum, qui redemptionis beneficiis ad hunc diem carent, sive necessitates et difficultates, quibus missionales, pro eorum paucitate, implicantur ac praepediuntur, eo concordes Episcoporum catholicorumque omnium conatus ferri oportet, ut sacrorum legatorum numerus augeatur et multiplicetur. Si qui igitur in dioecesi cuiusque vestra aut adulescentes aut clerici aut sacerdotes ad apostolatum eiusmodi praecellentissimum vocati divinitus videantur, propensis eorum consiliis studiisque gratia et auctoritas vestra obsecundet, nedum aliquo pacto obsistatis. Liceat quidem vobis, animo integro, probare spiritus si ex Deo sint (1) ; at si saluberrimum propositum Deo auctore haberi coepisse et maturescere iudicaveritis, iam nulla vos aut cleri penuria aut dioecesis necessitas exanimet atque ab consentiendo detineat, cum

(1) Ioan., iv, 1.

populares vestri, salutis adiumenta ad manum, ut ita dicamus, habentes, longe absint minus a salute, quam ethnici, ii praesertim qui in sua feritate ac barbaria consistunt. Data vero eius rei occasione, aequo animo, ob Christi animarumque caritatem, alicuius e clero iacturam faciatis, si quidem iactura dicenda est ; quem enim amiseritis adiutorem laborumque vestrorum socium, eundem, vel copiosiore gratiarum in dioecesim effusione vel aliis excitatis sacri ministerii tironibus, divinus Ecclesiae Conditor profecto supplebit.

3° *Constituer et propager l'Union missionnaire du clergé, les œuvres de la Propagation de la foi, de la Sainte Enfance, etc.*

At tamen ut cum ceteris pastoralis officii curis huiusmodi negotium apte componatur, Consociationem cleri Missionalem apud vos aut iubeatis constitui aut iam constitutam ad acriorem in dies actionem consilio, hortatu, auctoritate vestra incitetis. Quam quidem Consociationem, octavo ante anno providentissime conditam, cum proximus decessor Noster multis indulgentiae muneribus auxerit et in dicione Sacri Consilii christiano nomini propagando esse voluerit, tum Nosmet, in plurimas orbis catholici dioeceses, postremis hisce annis, diffusam, non uno pontificalis benevolentiae testimonio honestavimus. Quotquot enim de ea sunt sacerdotes — atque ad suam condicionem accommodate, sacrarum disciplinarum alumni — ii, pro instituto suo, fidei donum innumerabili ethnicorum multitudini et ipsimet, inter sacra potissimum, implorare et ad implorandum aliis auctores esse ; quoties et ubicumque licuerit, de apostolatu ad infideles provehendo aut contionari apud populum aut curare identidem ut, statis diebus ac coetibus, communiter fructuoseque agatur ; opuscula in rem edita vulgo propagare ; in quibus eiusdem apostolatus semina auspicato inesse animadverterint, iis ad congruentem institutionem eruditionemque expedire aditum ; in suae dioecesis finibus Opus a Fidei Propagatione et duo illa, quae huic tamquam subsidiaria inserviunt, quoquo pacto fovere. Quantum vero stipis adhuc Consociatio cleri Missionalis ad opitulandum iis ipsis operibus conrogaverit, quanto plus posthac — crescente in annos singulos largitate fidelium — sperare iubeat, vos, Venerabiles Fratres, non praeterit, quorum plerisque, pro uniuscuiusque territorio, patronis atque impulsoribus utitur ; optandum tamen, ut nullus iam sit clericus qui huiusmodi caritatis flammâ sit expers. Etenim Operi a Fidei Propagatione, aliorum quidem omnium, quae ad sacras Missiones pertinent, sane principi, quod, incolumi piissimae feminae, quae eam condidit, et Lugdunensis urbis gloria, huc, novata ordinatione, transtulimus et romana veluti civitate donavimus, ea christianus populus liberalitate subveniat oportet, quae multiplicibus Missionum, quae

nunc sunt, quaeque iis deinceps accedent, necessitatibus omnino respondeat. Quae profecto necessitates quot quantaeque numerentur, qualis sit plerumque evangelii praeconum inopia, ex ipsa Vaticana Expositione satis apparebat, at fortasse ne perspexere quidem bene multi, oculis copia, novitate ac pulcritudine rerum propositarum praestrictis. Ne vos igitur, Venerabiles Fratres, pudeat pigeatve, quasi mendicos pro Christo animarumque salute fieri, et, scripto profectaque ex medullis eloquentia popularibus instare vestris, ut quam Opus a Fidei Propagatione quotannis colligit messem, eandem munificentia et benignitate sua multiplicent multoque faciant auctiorem. Cum, ceteroqui, nulli tam inopes aut nudi habendi sint, nulli tam infirmi aut ieiuni aut sitientes, quam qui Dei cognitione gratiaque carent, nemo non videt, qui misericordiam egentissimis omnium hominibus exhibuerint, eos divina misericordia et remuneratione non posse destitui.

Operi autem a Fidei Propagatione principi duo alia adiuncta sunt, ut diximus, quae, cum Apostolica Sedes fecerit sua, christifideles prae ceteris operibus, quae peculiare aliquid sibi propositum habent, conrogata collatave stipe adiuvent ac sospitent, alterum scilicet a S. Infantia, alterum a Petro Apostolo nuncupatum. Illius est, ut habent omnes exploratissimum, pueros nostros asciscere, qui peculium suum reponere assuescant praesertim infidelium infantibus, ubicumque eos proiici vel necari contingit, redimendis catholiceque educandis ; huius vero et precibus et collecta pecunia efficere, ut delectos indigenas in Seminariis rite excoli et ad sacros Ordines evehi liceat, quo ipsorum tribules facilius, successu temporis, ad Christum traducantur vel in fide confirmentur.

Petriano huic sodalicio, ut nostis, Teresiam ab Infante Iesu haud multo ante caelestem patronam attribuimus, utpote quae, cum in terris claustralem vitam ageret, unum vel alterum missionalem, sibi, quasi quodam adoptionis iure, adiuvandum sumpsisset, pro quo et preces et voluntarias vel praeceptas corporis castigationes et praecipue vehementes morbi, quo laborabat, cruciatus Divino Sponso offerre consueverat. Atque, auspice Lexoviensi virgine, uberiores rei fructus Nobis pollicemur : quo in genere magnopere laetamur, quod Episcopis bene multis placuit inter socios Operis perpetuos se numerari et quod Seminaria aliique catholicorum iuvenum coetus aliquem unum clericum indigenam communi suo ipsorum sumptu alendum instituendumque suscepere.

Utrumque sane Opus, quod recte subsidiarium Operis principis appellari solet, ut Episcoporum sollertiae fel. rec. decessor Noster Benedictus XV per Epistolam Apostolicam, quam memoravimus, commendavit, ita Nos vobis commendare non desinimus ; quibus

suasoribus, confidimus, christifideles neutiquam passuros, se ab acatholicis, qui errorum suorum propagatoribus tam large adsunt, liberalitate vinci ac superari.

II. Recommandations aux vicaires et préfets apostoliques :

Félicitations. Iam ad vos, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, sermonem convertimus, qui, ob gestam diu, laboriose prudenterque sacram inter ethnicos legationem, digni facti estis, qui vicariatibus ac praefecturis apostolica auctoritate praeficeremini. Atque ut affari vos aggrediamur, quae in universum incrementa, annis proxime superioribus, cepere Missiones, vestrae debita caritati ac sollertiae, ea vobis et evangelii nuntiis, quos regitis ac moderamini, summopere gratulamur. Praecipua sane, quae incumberent vobis officia, quaeque vitanda essent in perfunctione eorum incommoda proximus decessor Noster tam sapienter magnificeque docuit, ut nihil supra potuisset; placet tamen, quid de quibusdam rebus sentiamus, vobiscum, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, communicare.

1° *Le clergé indigène : sa nécessité.*

Ac primum omnium, cogitationes eo vestras revocamus, quanti intersit, indigenas in clerum cooptari : quod nisi pro viribus effeceritis, non tam mancum fore censemus apostolatum vestrum, quam Ecclesiae in regionibus istis constitutioni atque ordinationi diutius moram allatum iri ac tarditatem. Cui quidem necessitati libenter fatemur atque agnoscimus alicubi consuli ac provideri coeptum Seminariis excitandis, ubi optimae spei adulescentes indigenae ad adipiscendam sacerdotii dignitatem atque ad suae stirpis homines fide christiana imbuendos recte instituuntur ac conformantur ; verumtamen ab iis rei progressionibus, quas haberi necesse est, nimio longius absumus. Meministis quaenam fel. rec. decessor Noster Benedictus XV hac in re conquestus sit : « Dolendum est, regiones esse, in quas abhinc pluribus saeculis catholica Fides illata sit, atque ubi tamen clerum indigenam, nisi deterioris notae, non reperias : item populos esse nonnullos, mature Evangelii luce illustratos, qui ex barbaria ad eum iam humanitatis gradum emerserint, ut in omni civilium artium varietate praestantes viros habeant, quique, cum multa iam saecula salutari Evangelii Ecclesiaeque virtute sint affecti, tamen adhuc nec Episcopos a quibus regerentur, nec sacerdotes, quorum disciplina civibus imperitaret, efferre potuerint » (1).

(1) Ep. Ap. *Maximum illud*,

Nunquam fortasse perpensum satis est, qua via et ratione cum Evangelium propagari tum Ecclesia Dei ubique gentium constitui coeperit ; quod cum leviter, in claudenda publice Expopositione Missionaria, ut aiunt, attingeremus, monebamus, ex primis christianae antiquitatis litterarum monumentis manifesto apparere, clerum novae cuivis fidelium communitati ab Apostolis praepositum, non aliunde importatum, sed ex natis in ipsa regione electum atque adscitum. Quod autem vobis adiutoribusque vestris apostolicum munus Romanus Pontifex concredidit christianae veritatis ethnicis gentibus praedicandae, non idcirco putetis sacerdotes indigenas in id unice esse oportere, ut missionalibus in minoris momenti ministeriis adsint eorumque actionem aliquo pacto compleant. Quorsum, quaesumus, sacrae Missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituatur ac stabiliatur ? Et unde haec apud ethnicos hodie constabit, nisi ex omnibus iis elementis, ex quibus apud nos olim coaluit, id est ex suo cuiusque regionis et populo et clero, suisque religiosis viris ac feminis ? Curnam clerus indigena ab eo, qui proprius et nativus ipsius est, agro colendo, scilicet a populi sui gubernatione arceatur ? Iam ut vobis liceat ad alios aliosque infideles Christo lucrandos cotidie expeditioribus progredi, nonne proderit vehementer, sacerdotibus indigenis stationes custodiendas uberiusque excolendas relinquere ? Immo etiam, in regno Christi latius proferendo, quam maxime iidem praeterque omnem exspectationem profecturi sunt. « Nam sacerdos indigena — ut verbis Nostri ipsius decessoris utamur —, utpote qui ortu, ingenio, sensibus studiisque cohaereat cum suis popularibus, mirum quantum valet ad Fidem eorum mentibus insinuandam ; multo enim melius, quam quisquam alius, novit quibus modis quidpiam eis persuaderi queat. Ita saepe fit ut illuc faciles aditus habeat, quo advenae sacerdoti pedem inferre non licet (1) ». Quid quod missionales externi, ob inchoatam sermonis cognitionem, sensa quidem sua exprimere interdum prohibentur adeo, ut valde praedicationis suae vis atque efficacitas infirmetur ? Huc profecto aliae accedunt incommodorum causae, quorum aequam rationem habeamus oportet, licet aut ea rarius incidere aut non magno negotio amoveri posse videantur. Fac, ex bello aliisve politicis eventis in alicuius Missionis territorio alterum regimen alteri suffici, et aut posci aut decerni missionalium exterorum e certa quadam natione discessum : fac item — quod sane difficilius eveniet — indigenas, qui ad altiorem humanitatis gradum pervenerint et civilem quandam maturitatem attigerint, velle, ut sui iuris fiant, externae civitatis sibi imperantis

(1) Ep. Ap. *Maximum illud.*

et procuratores et copias et missionales ab suo territorio exigere, idque aliter, quam vi adhibita, impetrare non posse. Quae tum, rogamus, impenderet per eas regiones Ecclesiae pernicies, nisi, quasi quodam rete sacerdotum indigenarum per totum territorium disposito, necessitatibus plebis Christo adiunctae esset plene consultum ? At praeterea — neque enim praesenti rerum condicioni minus illud Christi congruit : *Messis quidem multa, operarii autem pauci* (1) — vel ipsa Europa, unde plerique missionalium proficiscuntur, clero hodie eget, eoque magis eget, quo pluris interest, adiuvante Deo, dissidentes fratres ad Ecclesiae unitatem restitui et acatholicis errores suos eripi ; nec quisquam ignorat, ad sacerdotalem vel religiosam vitam si quidem haud minor in praesenti adulescentium numerus, quam antea, vocatur, tamen divini afflatus permotioni numerum parere longe minorem.

Favoriser le recrutement du clergé ; création de séminaires.

Ex hisce, quae memoravimus, Venerabiles Fratres Dilecti Filii, efficitur, eam sacerdotum indigenarum copiam territoriis vestris suppetere, quae, nulla adventicii habita ratione, cum ad propagandos christianae societatis fines, tum ad communitatem fidelium e sua natione regundam ipsa per se satis valeat. Alicubi quidem, ut paulo ante significavimus, Seminaria erigi coepta sunt alumnis indigenis excipiendis, et ea pleraque medio sita loco inter finitimas Missiones, uni eidemque Ordini vel Congregationi commissas ; atque illuc adulescentes Vicarii ac Praefecti Apostolici mittunt singuli lectissimos, sumptu cuiusque suo alendos, quos sacerdotio initiatos et ad sacra idoneos ministeria aliquando recipiant. Itaque quod alicubi a nonnullis inchoatum, id ab omnibus, qui Missionibus praesunt, haud dissimili ratione perfici non tam cupimus quam volumus et iubemus : ut ex indigenis nullus bonae spei sit, quem ab sacerdotio et apostolatu, utique a Deo instinctum vocatumque, arceatis. Certe, alumnos rite instituendos quo plures delegeritis — et plurimos delegi omnino opus est — eo vos maiorem facere sumptum cogemini : verum, ne animo concidite, amantissimo hominum Redemptori confisi, cuius providentiâ futurum, ut, aucta catholici orbis liberalitate, Apostolicae Sedi ne desit unde vobis, ad saluberrimi effectum consilii, largius opituletur.

Formation sérieuse du clergé.

At si curandum, ut alumnorum indigenarum frequentia sit unicuique vestrum quam maxima, eos praeterea rite effingere atque excolere studete ad sanctitatem sacerdotali vitae congruentem ad eumque apo-

(1) Matth., IX, 37 ; Luc., X, 2.

stolatus spiritum cum studio fraternae salutis coniunctum, ut parati sint vel vitae iacturam pro tribulibus civibusve suis facere. Summopere tamen interest, eos uno tempore de disciplinis profanis ac sacris non confusam atque incompositam, non breviorem et quasi compendiariam institutionem suscipere, sed per usitatum studiorum curriculum bona doctrinarum copia instrui. Quos enim et integritate vitae ac pietate conspicuos et ad sacra ministeria apprime aptos et peritissimos divinarum legum magistros intra Seminarii saepta effeceritis, ii non modo apud suos, vel optimates litteratosve homines, in honore erunt, sed etiam paroeciis ac dioecesibus tandem aliquando, vixdum Deo placuerit, constituendis nihil quicquam obstabit quominus auspicato praeponantur.

Aptitudes des indigènes : égalité à établir entre eux et le clergé européen.

Perperam sane iudicat quisquis eiusmodi indigenas quasi inferioris generis ac retusi ingenii homines habet. Etenim diu experiundo cognitum est, populos, qui dissitas orientales australesque incolunt regiones, interdum nostris non cedere, atque etiam certare mentis acie et contendere cum his posse ; quodsi in hominibus ex intima barbaria summam fere tarditatem reperias, id quasi quadam necessitate fit, cum ad cotidianas vitae necessitates, sane exiguas, eorum intellegentiae usus contrahatur. Cuius quidem rei si vobis licet, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, esse testibus, at Nos quoque fidem afferre possumus, quorum paene ante oculos indigenae, quotquot in urbanis conlegiis ad omne genus disciplinas instituuntur, non tam ceteris alumnis celeritate ingenii sunt pares doctrinaeque fructibus, quam saepe antecedunt ac praestant. Est praeterea cur sacerdotes indigenas ne patiamini inferiore veluti loco haberi et humilioribus ministeriis addici, quasi non eodem ipsi, ac missionales vestri, sacerdotio potiantur, aut non sint eiusdem omnino apostolatus participes ; quin etiam eos in oculis ferte, ut qui conditis vestro sudore ac labore Ecclesiis futurisque catholicorum communitatibus praeesse aliquando debeant. Quamobrem europaeos inter et indigenas missionales nihil esto discriminis nullusque disiunctionis terminus intercedito, sed alteri cum alteris reverentia et caritate copulentur.

2° *Fondation de congrégations religieuses.*

Quod autem, ut supra monuimus, ad ordinandam in populis vestris Ecclesiam Christi, omnia, ex quibus ipsa divino consilio conflatur, elementa adhiberi necesse est, ex hoc consequitur, in potioribus officii vestri partibus eam numerari, ut religiosas ex utroque sexu sodalitates indigenas instituatis : quos enim novos Christi asseclas superno Deus

afflatu tetigerit atque ad alteriora impulerit, quidni iidem consilia evangelica profiteantur ? In quo ne missionales, ne religiosas feminas, in ipso agro vestro laborantes, Instituti cuiusque sui caritas, honesta sane ac recta, plus aequo abripiat atque a latiore rerum comprehensione detineat. Si qui enim indigenae sunt, qui in veteres Sodalitates cooptari cupiant, modo ad imbibendos earum spiritus et non degenerem dissimilemve in regionibus suis subolem gignendam apti videantur, eos a consilio dehortari atque ab re prohibere nefas esto ; verumtamen integre religioseque consideretis, utrumnam expediat, novas potius condi Sodalitates, quae cum ingenio studiisque indigenarum et cum locorum rerumque condicione aptius cohaereant.

3° *Les catéchistes.*

Nec alia de re silendum, quae ad evangelii propagationem permagni referat : quantum scilicet proderit, catechistarum multiplicari numerum — sive ex europaeis, sive, potius, ex indigenis deligantur — qui missionalibus operam navent suam, catechumenos potissimum erudiendo et ad baptismum comparando quos quidem catechistas quales esse oporteat, ut non tam verbo quam vitae exemplo infideles ad Christum alliciant, dicere vix attinet. At vobis, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, certum decretumque sit, eos accurate instituere, ut doctrinam catholicam calleant, et, cum eam proponet atque explanabunt, ad mentem intellegentiamque auditorum accommodare se sciant : quod facturi eo commodius sunt, quo indigenarum naturam interius perspexerint.

4° *La vie contemplative dans les missions.*

De adlectis adlegendisve laborum vestrorum consortibus cum usque adhuc locuti simus, unum hoc in genere restat ut studiosae voluntati vestrae insinuetur : quod si quidem ad effectum deducatur, censemus fidei ocius dilatandae esse haud mediocriter profoturum. Quanti equidem contemplativam Nos vitam, quam vocant, faciamus, testis satis superque est Constitutio illa Apostolica qua legem cartusiensis ordinis propriam, pontificali inde ab initio auctoritate probatam, altero ante anno, post exactam ad Codicis canones emendationem, Apostolicae confirmationis robore perlibenter munivimus. Austerior sane ista vitae contemplativae consuetudo ut in Missionum territoria, conditis coenobiis, inducatur latiusve provehatur, summos horum Ordinum moderatores, quemadmodum Nosmet impense adhortamur, sic vos, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, opportune importune rogando, curatote ; solitarii enim ii viri mirum quantum caelestium gratiarum vobis laboribusque vestris conciliabunt. Atque dubitare non licet quin eius-

modi monachi locum opportunum apud vos nanciscantur, cum incolae, alicubi potissimum, etsi maximam partem ethnici, natura sint ad solitudinem et ad orandum contemplandumque proclives. Qua in re animo observatur Nostro magnum illud cœnobium, quod Cistercienses Reformati de Trappa in vicariatu apostolico Pekinensi condidere; ubi centum fere monachi, quorum plerique Sinenses, perfectissimarum exercitatione virtutum, assiduitate precum, vitae asperitate laborisque tolerantia, ut Dei numen sibi et infidelibus placando propitiandoque demerentur, ita hos ipsos, per exempli efficacitatem, Christo lucrifaciunt. Unde luce clarius apparet anachoretas nostros, lege ac spiritu Conditoris sui prorsus incolumi nullamque vitae actionem experiundo, posse haud parum momenti ad prosperiorem sacrarum legationum exitum cotidie afferre. Quodsi Ordinum id genus gubernatores vestris postulationibus morem gesserint et sedes suorum, ubicumque de communi consilio placuerit, collocaverint, rem fecerint et tantae ethnicorum multitudini imprimis salutarem et Nobis, ultra quam credibile est, acceptam et gratam.

5° *Méthode d'apostolat.*

Item ad nonnulla, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, gradum faciamus, quae ad meliorem Missionum temperationem pertinent : quo in genere si qua proximus decessor Noster haud dissimilia dudum docuit ac monuit, idcirco ea iterare placet, quia magno fore ad fructuosam apostolatus exercitationem praesidio iure meritoque censemus.

Itaque cum catholici inter ethnicos apostolatus magnam partem in vos recidat exitus, res aptius volumus a vobis ordinari, ut facilior posthac ad christianae sapientiae propagationem pateat aditus et numerus eorum augeatur quibus ea feliciter collucet. Sacros igitur praecones ita vobis cordi sit dispertire, ut nulla territorii pars ab evangelii praedicatione vacet et in aliud tempus excolenda reservetur. Quare longius, per mansiones, procedite, missionalibus in aliquo loco, quasi quodam centro, constituendis, quem locum minores undique stationes circumstent, uni saltem catechistae commissae et sacrâ aediculâ auctae, quas missionales e sede media identidem, stato scilicet tempore, ministerii causa, adeant atque invisant.

Meminerint interea evangelii praecones, haud secus sibi ad indigenas accedendum, ac Divinus Magister cum populo in terris se gessit. Qui, ante quam turbas doceret, aegros sanare consueverat : *Omnes male habentes curavit* (1) ; *Et secuti sunt eum multi et curavit eos omnes* (2) ; *Misertus est eis, et curavit languidos eorum* (3). Atque id ipsum, facta potestate,

(1) Matth., VIII, 16. — (2) Matth., XII, 15. — (3) Matth., XIV, 15.

Apostolis imperavit : *Et in quamcumque civitatem intraveritis... curate infirmos, qui in illa sunt, et dicite illis : appropinquavit in vos regnum Dei* (1) ; *Egressi autem circuibant per castella evangelizantes et curantes ubique* (2). Ne obliviscantur quidem missionales, quam se Iesus benignum amabilemque infantibus puerisque praeberet : quos cum discipuli increpuissent, praecepit ne ad ipsum venire prohiberent (3). Ad rem id commemorare libet, quod alias diximus : missionales nimirum, qui Deum infidelibus praedicant, probe nosse, in iis quoque regionibus — ut facile caritatis officiis capiuntur humana corda — quisquis publicam valetudinem curat aegrotantibusque medetur, quisquis infantibus ac pueris blanditur, hunc profecto hominum sibi benevolentiam studiumque conciliare.

Atque ut ad ea quae modo attigimus redeamus, si iis in locis, ubi sedem domiciliumque ipsorum vestrum, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, constitueritis, itemque in amplioribus ob incolarum numerum stationibus, domum Dei et cetera Missionis aedificia latius patere opus est, vitandum tamen, ne sumptuosa magnique pretii aut templa aut aedificia excitentur, quasi cathedrales aedes et episcopales domus futuris dioecesibus comparatae ; haec suo quidem tempore commodius. Numne ignoratis, in certis quibusdam dioecesibus iam pridem canonice erectis, templa eiusmodi ac domicilia aut paulo ante fuisse extructa aut in praesenti exstrui ? Nec recte ac provide aut in principem aliquam stationem aut in eum, quem incolitis ipsimet, locum instituta atque opera coguntur ac veluti conglobantur, quaecumque bonum animorum ac corporum tuentur ; nam si magni sint momenti ac ponderis, iam vestram vel missionalium vindicare adeo sibi praesentiam ac sollicitudinem possunt, ut saluberrima totius territorii, evangelii causa, lustratio gradatim remittat ac desinat. Quoniam vero horum operum mentio huc incidit, praeter hospitia vel conclavia aegris curandis remediisve diribendis, et litterarios elementorum ludos — quae quidem instituta nusquam desiderari patiemini — praestat, iis qui ex pueris excesserint, nisi agrogrum cultionem suscipiant, ad altiores disciplinas vel ad operosas praesertim artes, in scholis per vos conditis, aditum fieri. Atque hoc loco hortamur, ne optimates regionis, eorumque subolem, neglegatis. Esto quidem, ab humilioribus e plebe verbum Dei eiusque praecones facilius admitti ; esto, Iesum Christum de se testificatum esse : *Spiritus Domini... evangelizare pauperibus misit me* (4). Sed praeterquam quod debemus illud Pauli ante oculos habere propositum : *Sapientibus et insipientibus debitor sum* (5), usu atque experientia

(1) Luc., X, 8-9. — (2) Luc., IX, 6. — (3) Matth., XIX, 13-14. — (4) Luc., IV, 18. — (5) *Rom.*, I, 14.

praeterea docemur, primoribus civitatis ad Christi religionem semel traductis, tenuiores e populo eorum vestigiis facile ingredi.

6° *En cas d'insuffisance numérique, ne pas craindre de chercher des auxiliaires parmi les membres d'autres instituts religieux.*

Quod autem postremo occurrit, id, Venerabiles Fratres, Dilecti Filii, ut est gravissimum, pro cognito ac perspecto, quo flagratis, religionis animarumque salutis studio, piis accipite animis atque ad prompte obtemperandum compositis. Territoria ea quidem, quorum curam navitati Apostolica Sedes vestrae demandavit ut ea Christo Domino adiungeretis, cum sint plerumque amplissima, fieri interdum potest, ut missionalium ex Institutis cuiusque vestris longe inferior sit numerus quam necessitas postulet. Ne igitur dubitetis, quemadmodum in dioecesi rite constituta solent Episcopo alii ex alia Sodalitate aut clericali aut laicali religiosi viri, aliae ex alia Congregatione Sorores, adesse atque auxiliari, ita in propagationem christianae Fidei, ad institutionem iuventutis indigenae, ad ceteras huiusmodi utilitates promovendas, laborum socios advocare atque adsciscere religiosos sodales ac missionales qui e vestro sodalicio non sint, sive ii sacerdotio potiantur, sive ad laicalia, quae vocant, Instituta pertineant. Sancte quidem glorientur Ordines ac Congregationes religiosae cum de sibi data ad ethnicos populo missione, tum de partis ad hunc diem Christi regno accessionibus ; at meminerint, se territoria Missionum non iure quodam proprio ac perpetuo accepisse, sed ad Apostolicae Sedis nutum habere, cui propterea et ius et officium incumbit rectae et plenae eorum cultioni prospiciendi. Nec igitur Romanus Pontifex apostolico muneri hoc unice satisfaciat si territoria maioris minorisve magnitudinis alia inter alia Instituta distribuat ; sed — quod pluris interest — nullo non tempore omnique sua cura providere debet, ut ea ipsa Instituta tot missionales ac, potissimum, tales in regiones sibi creditas dimittant, qui his, qua late patent, christianae veritatis luce complendis abunde sufficiant atque efficacem dent operam. Quoniam vero Divinus Pastor gregem suum requiret de manu Nostra quotiescumque necessarium vel opportunius utiliusque ad proferendos Ecclesiae sanctae fines videbitur, territoria Missionum cum de altera in alteram Sodalitatem transferre, tum iterum iterumque partiri, et clero indigenae aliisve Sodalitatibus novos vicariatus ac praefecturas committere neutiquam cunctabimur.

Conclusion.

Iam reliquum non est, nisi ut vos omnes, Venerabiles Fratres, quotquot per catholicum orbem pastoralis muneris et sollicitudines et

solacia Nobiscum participatis, denuo hortemur, velitis iis, quas diximus, artibus praesidiisque sacras Missiones adiuvare, ut eaedem, quasi quadam renovatione virium, messem in posterum afferant multo uberiorem. Communibus autem benigne adrideat faveatque coeptis sanctissima Regina Apostolorum Maria, quae, cum homines universos in Calvaria habuerit materno animo suo commendatos, non minus eos fovet ac diligit, qui se fuisse ab Christo Iesu redemptos ignorant, quam qui ipsius redemptionis beneficiis fruuntur feliciter.

Caelestium interea donorum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, vobis Venerabiles Fratres, et clero populoque vestro, apostolicam benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romae apud Sanctum Petrum die XXVIII mensis Februarii anno MDCCCCXXVI, Pontificatus Nostri quinto.

PIUS PP. XI.

S. Congregation des Sacrements

Des parrains pour le baptême. — Réponse du 24 juillet 1925 et instruction du 25 november 1925 (*A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 43).

ULTRAIECTEN. — *De Patrinis baptismatis*, 24 iulii 1925.

Die 8 octobris 1924 Revmus Archiepiscopus Ultraiecten. preces, quae sequuntur, huic Sacrae Congregationi porrexit:

Beatissime Pater, — Archiepiscopus Ultraiectensis, ad pedes Sanctitatis Vestrae provolutus, humiliter petit solutionem dubiorum quae hisce exponuntur:

Ex can. 765, 5° C. I. C. ut quis sit baptismi patrinus, oportet baptizandum in actu baptismi per se vel per procuratorem physice teneat aut tangat, vel statim levet, seu suscipiat de sacro fonte, aut de manibus baptizantis; et ex can. 768 patrinus cum baptizato contrahit spiritualem cognationem, quae quidem ex can. 1079 matrimonium irritat. Iam vero, uti apud nos moris est, qui patrinum agere vult, nemini mandatum confert expressum, sed, nisi per se officio illo perfungatur patrinus, baptizans vel baptizandi parentes aliam personam invitant, ut pro patrino absente agat.

Hinc sequentia dubia solvenda proponuntur:

I. *an ex tali agendi modo patrinus absens contrahat cognationem spiritualem, et inde exoriatur impedimentum canonis 1079; et si negative:*

II. *quidnam a patrino faciendum sit ut agere valeat per procuratorem; nimirum:*

a) an debeat conferre determinatae personae mandatum speciale;

b) an vero sufficiat, ut edat, sive scripto sive voce, mandatum generale pro persona per parentes vel per baptizantem determinanda; immo,

c) an sufficiat mandatum generale praesumptum pro quavis persona.

Hisce dubiis Emi Patres in plenario Conventu diei 24 iulii 1925 responderunt :

« Ad I. Si patrinus, agnoscens huiusmodi consuetudinem, eidem sese conformare intendat, et aliunde patrinus ipse esse possit ad normam can. 765, *Affirmative* ».

« Ad II. Provisum in I. Attamen praedicta consuetudo est reprobanda : 1° quia indubitanter constare debet patrinum in facie Ecclesiae proprium munus suscepisse, quod per dictam consuetudinem manet incertum et aequivocum ; 2° quia patrinus suum munus suscipere debet cum plena notitia et conscientia inde exorientis obligationis ad mentem can. 769, quod excludere videtur praefata consuetudo, quippe quae redigit patrini officium ad quemdam inanem ritum ; 3° quia ex tali recepto more facultas fere demitur parocho conditiones explorandi, quae a can. 765 et 766 requiruntur, ut quis valide et licite patrini munus suscipiat ».

« Hisce prae oculis habitis, Instructio pro Rmis Ordinariis locorum fiat ».

Facta insuper de his omnibus relatione Ssmo Domino Nostro Pio Papae XI per infrascriptum Secretarium huius Sacrae Congregationis, die 29 iulii 1925, Ssmus decisionem EE. Patrum ratam habuit et confirmavit.

† A. Capotosti, Ep. Thermen., *Secretarius*.

INSTRUCTIO

Ex responsionibus datis ad proposita dubia, colligitur quae Emorum ac Revmorum PP. Cardinalium hac in re mens fuerit.

Equidem in spirituali hominis regeneratione, quae fit per baptismum, ex vetustissimo Ecclesiae more patrini adhibentur, qui a sacrarum rerum scriptoribus *susceptores*, vel *sponsores*, seu *fideiussores* sunt appellati, horumque mentio primis religionis christianae saeculis iam habetur, ut penes Tertullianum, *De baptismo*, cap. 18. Cum enim ex baptismo vita spiritualis incipiat et confirmatione perficiatur, Ecclesia iam e remotiore aetate baptizantem vel confirmantem nec non patrinum et matrinam habuit tamquam parentes spirituales baptizati vel confirmati ; unde nomen patrini et matrinae. Qua ex spirituali cognatione consequens fuit processu temporis, ut inductum sit impedimentum matrimonium dirimens ; idque religiose excepit lex Iustinianea (l. 26 Cod. V, 4), hanc « reddens rationem : « quum nihil aliud sic inducere potest paternam « affectionem et iustam nuptiarum prohibitionem, quam huiusmodi « nexus per quem, Deo mediante, animae eorum copulatae sunt ». Et ex hodierni nostri Codicis praescripto vi cc. 798, 797 cognationis spiritualis institutum in sua substantia perseverat immutatum ; verum hodie

mutatur eius effectus, quia cognatio tantum quae ex baptismo oritur impedimentum secumfert dirimens matrimonium (c. 1079), idemque arctioribus limitibus constrictum.

Porro Ecclesia, pro diversa temporum conditione, impedimentum ob spiritualem cognationem constitutum, diversis limitibus constringere duxit: nihilominus Decretales RR. Pontificum, instructiones a Conciliis et a Sacris Congregationibus editae, id unum constanter docent, nempe studium, quo Ecclesia semper curavit, ut patrinorum munus sancte suscipiatur, eorumdemque obligationes fideliter expleantur.

Compertum est enim quam arctis vinculis et officiis patrini ac filioli inter se devinciantur. Ait Nicolaus Papa: « Ita diligere debet homo « eum qui se suscepit de sacro fonte, sicut patrem » (c. 1, C. XXX, q. 3). « Ac veteres canones obligationes patrinorum ita diserte describunt: « Vos ante omnia, tam mulieres quam viros, qui filios in baptismo « suscepistis, moneo, ut vos cognoscatis fideiussores apud Deum exsti- « tisse pro illis, quos visi estis de sacro fonte suscipere. Ideo semper « eos admonete, ut castitatem custodiant, iustitiam diligant, caritatem « teneant. Ante omnia symbolum et Orationem Dominicam et vos ipsi « tenete, et illis, quos excepistis, ostendite » (c. 105, D. IV, *De consecr.*).

Ecclesia nempe indesinenter monuit patrinos atque edixit eosdem teneri ad religiosam filioli institutionem, ut S. C. S. O. explicavit die 9 dec. 1745, ad Mission. Aegypti, ex origine et natura patrinatus, simul referens doctrinam D. Thomae: « Spiritualis regeneratio quae fit per « baptismum, quodammodo similis est generationi carnali; et quemad- « modum in generatione carnali parvulus nuper natus indiget nutrice et « paedagogo, ita quoque in regeneratione spirituali oportet ut aliquis « sit, qui fungatur vice nutricis et paedagogi, filium suum spiritualem « instruendo in iis quae pertinent ad fidem et vitam christianam » (*S. Th.*, p. III, quaest. 67, art. 7). Item in aliis Instructionibus eiusdem S. C., ut mense ianuario 1763, ad Praef. mission. Tripol.; ac die 15 sept. 1869, ad Administratorem Apost. Perthen.

Et quemadmodum Catechismus Concilii Tridentini districte com- monefacit: « Universe susceptores semper cogitent se hac potissimum « lege obstrictos esse » (part. II, cap. II, n. 28), ita Codex iuris canonici « gravissimis verbis de obligationibus patrinorum quoad baptismum « praecipit: « Patrinorum est, ex suscepto munere, spiritualem filium « perpetuo sibi commendatum habere, atque in iis quae ad christianam « vitae institutionem spectant, curare diligenter ut ille talem in tot « vita se praebeat, qualem futurum esse sollemni caeremonia spopon- derunt » (can. 769). Atque in *Rituali Romano*, nuper ad normam Codicis accommodato, iisdem verbis officia patrinorum inculcantur (*De patrini*, n. 38, tit. II, c. I).

Quod autem ad confirmationem spectat, in Pontificali Romano ita edicitur : « Pontifex patrino et matrinae annuntiat quod instruant filium « suum bonis moribus, quod fugiat mala et faciat bona, et doceant eum « *Credo in Deum,* et *Pater noster, Ave Maria,* quoniam ad hoc sunt obli- « gati » (tit. *De confirmandis*). Et Codex iuris canonici, can. 797 : « Pa- « trinus obligatione tenetur confirmatum perpetuo sibi commendatum « habendi eiusque christianam educationem curandi ».

Quapropter semper Ecclesia prohibuit ne ad patrini munus admittantur, qui eius obligationes implere fideliter nolint, aut sedulo non possint ; et Codex iuris canonici conditiones distincte enumeravit ad munus illud licite suscipiendum requisitas, scil. pro baptismo can. 765 et 766 quae item recoluntur in *Rituali Rom.,* l. c., nn. 35-36 ; ac pro confirmatione can. 795 et 796.

Quod vero ad quaestiones propositas a R. P. D. Archiepiscopo Ultraiecten. attinet, etiam Synodus prov. Ultraiectensis anno 1865 habita, vehementer conquerebatur quod nimis leviter et negligenter patrini munus susciperetur et perageretur, ita arguens : « Hoc officium « nimium negligenter habetur nostris diebus, deque eo vix cogitant sive « ii quibus patrini inducendi cura est, sive iis qui sanctam hanc cura- tionem in se suscipiunt ». Et Catechismus Concilii Tridentini graviter « ita hunc morem reprehendit : Hoc munus adeo negligenter in Eccle- « sia tractatur, ut nudum tantum huius functionis nomen relictum sit, « quid autem sancti in eo contineatur, ne suspicari quidem homines videantur » (l. c., n. 28). Qui contemptus ecclesiasticae disciplinae hodierno tempore eo magis est deplorandus, quo gravior urget neces- sitas christianae fidelium institutionis.

Quamobrem Emi Patres Cardinales Sacrae huius Congregationis de disciplina Sacramentorum, cum ad proposita dubia responderint, ex relata agendi ratione cognationem spiritualem contrahi, ut supra scriptum est, acriter insimul improbarunt expositam consuetudinem, et rationes ad rem spectantes in vulgus edi iusserunt, Instructione scilicet adiecta, ut nempe gravitas muneris patrini et obligationum eius fide- libus sedulo explicetur, ab iisque intimius cognoscatur, cum praesertim Codex leges de patrinis in baptismo diserte tulerit, lib. III, part. I, tit. I, cap. IV, quae in *Rituali Romano* denuo recensentur, et pro confir- matione, tit. II, cap. IV.

Etenim prouti nemo a parocho proprio est admittendus ad patrini munus, qui conditionibus ad validam aut licitam huius muneris suscep- tionem requisitis non praestat, ita quoties in sacramenti collatione quis patrini partes expleat non suo nomine, sed alterius certae et determi- natae personae nomine eiusque mandato, huiusmodi mandatum seu

mandantis voluntas legitime probetur oportet, videlicet per idoneos testes aut per scriptum ac legitimum documentum, nisi aliunde intentio mandantis sit certo et indubitanter parocho proprio baptizandi vel confirmandi explorata, adeo ut parochus investigare queat an designatus patrinus polleat qualitatibus iure requisitis, atque in libris, ubi ad tramitem ss. canonum est notanda sacramenti collatio, inscribatur nomen tum procuratoris tum mandantis, qui se quidem patrini munus cum huius legalibus effectibus suscepisse scire debet. Hisce praecipue de rationibus hic Sacer Ordo reprobandam censuit consuetudinem quae, etsi recte observetur, mandatum dumtaxat generaliter praesumptum continet.

Id denique animadvertendum est, nempe patrinorum munus suapte natura ad laicos, pertinere; quare in *Catechismo Tridentino,* l. c., n. 26, praecipitur, accurate a pastoribus et a sacris concionatoribus efficiendum esse, ut fideles intelligant quae potissimum ad illud rite explendum sint necessaria. Prae primis explicare oportet quae causa fuerit cur patrini adhibeantur, quaeque sint partes eorum, quidque ab illis exigatur; quae maxime in ipsa sacramenti collatione opus est explanari, tum fidelibus omnibus, tum illis praecipue qui hoc munus suscipiunt.

Illud peculiariter est valde inculcandum, patrinorum esse, ex fideiussoris munere suscepto, spiritualis filii christianam institutionem curare (cc. 769, 797, 1335), eumque perpetuo sibi commendatum habere; unde eruitur quantum dedeceat ut, qui se alterius paedagogum et custodem professus est, illum deserat, quem semel in fidem et clientelam suam recepit, donec illum opera et praesidio suo egere intellexerit (*Catech. Trid.*, eod. l., n. 28). Quod instantius nostris temporibus urgendum est, quibus fides et boni mores magis periclitantur, cum ipsi quandoque parentes, gravium officiorum obliti, christianae liberorum educationi haud sedulo incumbant; proindeque patrinorum opera diligentius est « impendenda « ne a munere, cuius nomen et signum retinetur moribus, « observantia exulet christianae caritatis, quae illud instituit et commendat » (Ex Conc. Prov. Pragen., a. 1860).

Quae dum recoluntur gravissima documenta, adnotare praestat quod tam nobilis, excellens et efficax visa est Ecclesiae huiusmodi institutio de patrinis, ut passim in civilibus nationibus inducti sint patrinatus seu patronatus, veluti pro pueris, qui scholis incumbant, aut e scholis discesserint; uno verbo, pro omnibus fere huiusmodi necessitatibus, quibus parentes aut ipsi civiles magistratus haud satis prospicere valeant; sed cum fides christiana frigescat, hodie despicitur vel parvi fit sanctus patrinatus ab Ecclesia iam pridem institutus, et ex adverso studiose datur opera laicis institutionibus. At hoc incommodum tam grave tam-

que probrosum pro christianis viris e medio penitus tollendum est, et menti sanctae matris Ecclesiae obsequendum cum id in salutem quoque ipsius consortii civilis vertat.

Romae, ex Aedibus Sacrae Congregationis de disciplina Sacramentorum, die 25 novembris 1925.

La question *juridique* se ramène à ce point précis : Le parrain de baptême (ou la marraine), qui veut se faire représenter par un mandataire, doit-il, sous peine d'invalidité, désigner une personne déterminée? — Ainsi posée, la question se résout négativement, à condition toutefois que le parrain *sache et admette* qu'on invitera *quelqu'un* pour le représenter et faire office de « parrain par procuration » lors de la collation du baptême. Quant à la *validité*, une procuration générale à une personne indéterminée est donc suffisante. C'est comme un blanc-seing à remplir par les parents ou par le curé. On suppose d'ailleurs que le vrai parrain a les qualités requises par le Canon 765 pour assumer validement cette charge.

Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette réponse large à la question de validité. Une procuration générale suffit sans doute d'après la nature de la chose et le droit naturel ; si, de droit positif, l'Église avait voulu une désignation personnelle ou un mandat spécial, elle aurait exprimé cette exigence dans le Code, comme elle l'a fait, par exemple, pour le mariage (can. 1089, 1096).

Mais, quant à la *licéité*, la S. Congrégation se montre sévère pour la coutume de laisser désigner par le curé ou les parents le « parrain par procuration ». — Pareil abus, existant en Hollande, peut donner lieu à une incertitude regrettable sur le point de savoir, si le mandant a été validement le parrain de l'enfant : connaissait-il suffisamment cette coutume et voulait-il s'y conformer ? De là parfois des doutes pénibles, surtout touchant l'empêchement de mariage provenant de la parenté spirituelle. — En outre, cet abus expose la charge de parrain à être regardée comme une pure formalité sans conséquences, excluant presque tout souci des obligations qui en résultent (can. 769). — Enfin il rend presque impossible au curé de s'assurer si le vrai parrain a les qualités requises par les Canons 765 et 766.

La matière a paru assez importante à la S. Congrégation pour lui faire envoyer à tous les Ordinaires une *Instruction* sur la charge de parrain. Ce document nous montre, que malgré la tendance existant en beaucoup de régions, l'Église n'entend pas laisser diminuer l'importance pratique de l'office des « parents spirituels ».

1) Après quelques considérations historiques, l'Instruction fait bien remarquer qu'en substance la parenté spirituelle existe après comme

avant le Code (avec cette restriction toutefois que les *parents* du baptisé ou du confirmé ne contractent plus de parenté spirituelle avec le ministre du sacrement ou avec le parrain ; ni le confirmé avec le *ministre de la confirmation* (can. 768, 797). Mais la parenté spirituelle provenant de la confirmation (entre le confirmé et son parrain) n'est plus un empêchement de mariage : il était assez inutile de maintenir l'empêchement, puisque régulièrement le parrain et le confirmé doivent être de même sexe (can. 796).

2) Suit une série de citations précisant et exaltant l'office de parrain : il doit veiller à l'éducation spirituelle de son filleul. — Faut-il en conclure qu'il a ce devoir *plus* que les parents et même *avant* eux ? Nullement. De la comparaison des Canons 769, 797, 1113, 1335, 1372, il résulte qu'en premier lieu les *parents* répondent de l'éducation et de l'instruction religieuse de leurs enfants ; le parrain a un rôle subsidiaire : si les parents manquent à leur devoir, le parrain doit, en conscience, intervenir autant que les circonstances le permettent, pour assurer l'éducation religieuse de son filleul. A notre époque, vu l'indifférence religieuse de beaucoup de parents, on comprend que l'Église rappelle aux parrains que leur charge n'est pas une vaine formalité. Plus que jamais il y a lieu d'établir comme un suppléant spirituel des parents, un tuteur *in spiritualibus*. D'autre part cette indifférence rendra souvent impossible ou inefficace l'intervention du parrain. Mais il doit user de toute son influence sur les parents, pour forcer ceux-ci à envoyer l'enfant au catéchisme et à l'école catholique. Qu'il tâche au moins de fournir quelques bons livres, et d'exercer une heureuse influence sur son filleul par ses entretiens, ses bons exemples et ses prières. — Remarquons les mots *perpetuo* et *in tota vita* du Canon 769 : on peut en conclure que l'office du parrain ne cesse pas à la majorité de son filleul, mais l'obligation de charité de la correction paternelle ou fraternelle continue de lui incomber plus qu'à des étrangers.

3) La Congrégation insiste pour qu'on explique bien aux fidèles l'importance et les obligations de la charge de parrain ; — pour que le curé n'y admette jamais ceux qui ne remplissent pas les conditions exigées par les Canons 765 et 766 ; — pour que *la procuration soit donnée devant témoins ou par écrit,* à moins que l'intention du mandant ne soit connue sans aucun doute du propre curé de la personne à baptiser ou à confirmer ; — enfin, que dans les registres de baptême et de confirmation, on inscrive non seulement le nom du parrain, mais aussi celui de son mandataire. Il va sans dire que tout prêtre soucieux de son devoir, s'empressera de suivre ces directives du S.-Siège, qui ne sont en fait que le rappel ou l'explication des prescriptions du Code.

J. Salsmans, s. I.

Bulletin canonique

1. La publication des sources du Code de droit canonique (1) se poursuit avec activité. Nous pouvons déjà présenter à nos lecteurs le T. III qui comprend les actes des Souverains Pontifes depuis 1867 jusqu'en 1917, en tout 169 documents. Si ce volume le cède au précédent pour l'importance des Constitutions pontificales, la différence n'est pourtant pas très grande. Au point de vue doctrinal et surtout canonique, nous y trouvons une série d'actes pontificaux du plus haut intérêt, pour ne rien dire des pièces relatives à l'envahissement des États pontificaux, aux persécutions religieuses en Prusse et en France et à la séparation de l'Église et de l'État dans ce dernier pays.

On trouvera ici le texte intégral des grandes encycliques de Léon XIII sur l'enseignement thomiste (*Aeterni Patris,* 4 aug. 1879), le mariage chrétien (*Arcanum,* 10 febr. 1880), les relations de l'Église et de l'État (*Immortale Dei,* 1 nov. 1885), le libéralisme (*Libertas, praestantissimum,* 20 iun. 1888), la question sociale (*Rerum novarum,* 15 maii 1891), etc. Une seule encyclique de Pie X les égale ou les surpasse par son rôle doctrinal, celle qui dénonça et condamna le modernisme (*Pascendi,* 8 sept. 1897). Les canonistes trouveront dans ce volume une ample moisson de textes utiles pour interpréter le Code, car sa rédaction fut singulièrement facilitée par certaines réformes de Pie IX, de Léon XIII et surtout de Pie X. Sous le pontificat de ce dernier se multiplièrent les lois ecclésiastiques rédigées d'après le modèle des codes modernes, en articles brefs, simples, dépouillés des considérations d'ordre moral ou religieux qui les motivaient.

De Pie IX nous n'avons à signaler que la Const. *Apostolicae Sedis,* 12 oct. 1869, sur les censures latae sententiae, dont une bonne partie se retrouve légèrement modifiée au livre V du Code. Léon XIII régla particulièrement les relations

(1) *Codicis iuris canonici fontes cura Emi Petri* Card. Gasparri editi. vol. III. Romani Pontifices, A. 1867-1917. N. 545-713. — Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1925, 27 × 17 cm., XII-870 p. Prix : 50 Lires, Étranger : 55 fr.

entre les Ordinaires diocésains et les réguliers (*Romanos Pontifices,* 8 maii 1881), la censure et la prohibition des livres (*Officiorum ac munerum*, 25 ian. 1897), l'organisation des congrégations religieuses (*Conditae a Christo,* 8 déc. 1900). A peine monté sur le trône de S. Pierre, Pie X qui connaissait par expérience les améliorations ou les réformes souhaitables dans la législation ecclésiastique, se mit à l'œuvre en commençant par les lois sur l'élection du Souverain Pontife (*Commissum nobis,* 20 ian. 1904. — *Vacante Sede Apostolica,* 25 dec. 1904), la réorganisation des prélatures (*Inter multiplices,* 21 febr. 1905) et de la Curie romaine (*Sapienti Consilio,* 29 iun. 1908). Qu'il suffise d'ajouter qu'il légifera également sur l'enseignement du catéchisme (*Acerbo nimis,* 15 apr. 1905), de la théologie scolastique (*Doctoris Angelici,* 29 iun. 1914), de l'Écriture Sainte (*Quoniam in re biblica,* 27 mart. 1906) ; la fondation des congrégations religieuses (*Dei providentis,* 16 iul. 1906), la réforme du Bréviaire (*Divino afflatu*, 1 nov. 1911), l'usage des différents rites dans l'administration et la réception des sacrements (*Traditum ab antiquis,* 14 sept. 1912).

On sait d'ailleurs que plusieurs des réformes les plus importantes furent introduites par des décrets émanant des différentes Congrégations et sur lesquels nous aurons nécessairement à revenir plus tard.

Par la force des choses le règne assez court de Benoît XV fut assez effacé au point de vue qui nous occupe. Les prêtres n'oublieront pas cependant qu'ils lui doivent la faveur des trois messes du jour des Morts (*Incruentum,* 10 aug. 1915). Au moment où la publication du Code était déjà proche, Benoît XV compléta sur quelques points la législation de Pie X. Il prit diverses mesures sur l'organisation de la Curie, p. ex. la Congrégation des séminaires et universités (4 nov. 1915), ajouta des précisions sur la compétence de la Signature Apostolique (28 iun. 1915), supprima la Congrégation de l'Index, rattachée au S. Office (25 mart. 1917), décréta la constitution en Congrégations distinctes des deux parties de la Propagande (1 mai. 1917), etc.

Tous ceux qui n'ont pas la collection des Acta Ap. Sedis seront heureux de trouver ici cette série de documents si importants. Mais on attend avec une légitime impatience les volumes qui nous livreront les actes des Congrégations, dont plusieurs sont absolument introuvables pour la presque totalité des canonistes.

2. Parmi les manuels de droit canon qui jouissaient avant le Code d'une réputation universelle, il fallait compter sans aucun doute l'ouvrage du professeur de Tübingen, J.-B. SAEGMÜLLER. Il se faisait remarquer par la richesse peu ordinaire de sa bibliographie, la clarté et la sûreté d'un exposé synthétique qui n'excluait cependant pas des détails très circonstantiés sur le droit commun et même sur les législations particulières.

La publication du Code exigeait une refonte assez considérable de ce manuel. Elle nous est promise dans le titre de la 4e édition, dont le professeur de Tübingen publie aujourd'hui la première partie du premier livre (1). L'influence du Code sur cette partie générale est nécessairement minime ; elle se borne à quelques définitions dans la division du droit et à quelques citations dans les chapitres concernant les relations de l'Église et de l'État. Mais l'auteur cite et utilise l'abondante littérature parue sur cette matière depuis 1914 ainsi que la nouvelle législation allemande en matière religieuse ou mixte.

Quand on compare les thèses de la quatrième édition avec celles de la première, on remarque un progrès marqué dans le sens de théories plus traditionnelles. Ainsi la doctrine de la « *potestas directiva* » est définitivement abandonnée et celle de la « *potestas indirecta* » a, nous dit-on, « en principe *tout* pour elle » (p. 56). De même la séparation de l'Église et de l'État est repoussée, non seulement en principe, mais aussi en pratique, d'une manière beaucoup plus absolue (p. 148, s.). On s'étonne de voir citer la Belgique comme exemple d'état en régime de séparation (p. 147).

Le soin avec lequel l'auteur retouche, développe et améliore son ouvrage fait vivement désirer la suite du premier volume. Il rendra de précieux services à tous les professeurs.

3. L'état du clergé séculier est-il, au sens propre, un *état de perfection ?* La question n'est pas seulement morale par son aspect principal, c'est-à-dire au point de vue des moyens les plus aptes à tendre à la perfection, mais aussi canonique, par la notion d'état et par l'organisation de la vie cléricale et religieuse dans l'Église. A mettre clairement

---

(1) J.-B. SAEGMÜLLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts.* 4te Aufl., I Band, 1 Teil : Einleitung-Kirche und Kirchenpolitik. Freiburg, Herder, 1925. 25 × 16 cm., VII-150 p.

au point cette importante question, le P. SEMPÉ, S. J., a consacré une brochure du plus haut intérêt (1). Ayant fait partie d'un clergé séculier, pour lequel il professe une grande admiration, passé à la vie religieuse qu'il aime sans en faire la voie nécessaire de la sainteté, très versé dans les doctrines ascétiques et dans l'histoire de la vie religieuse, l'auteur était particulièrement à même de traiter cette question avec toute l'autorité que donnent la science et l'expérience. Il le fait sur un ton qui lui conciliera la sympathie même de ceux que des préjugés ou des thèses plus spécieuses que solides ont éloignés de la doctrine traditionnelle.

A d'autres exposés excellents de la même question (2), il ajoute l'avantage de rencontrer les objections les plus récentes proposées en cette matière. Nous recommandons vivement la lecture de ces pages à tout prêtre, séculier ou régulier, qui cherche plus de lumière sur l'état de perfection, ses relations avec le sacerdoce, les vœux de religion et le ministère des âmes.

4. Les éditions posthumes de la *Théologie morale* du regretté P. NOLDIN continuent à témoigner de l'estime professée pour ses ouvrages. Son biographe nous apprend qu'en 1923, son manuel était déjà répandu à 70.000 exemplaires. Son successeur dans la chaire de théologie morale à Innsbruck, le P. A. SCHMITT nous offre la dix-septième édition du T. III, *De Sacramentis* (3). Avec une modestie un peu excessive il s'efface devant son maître au point de taire même les principes dont il s'est inspiré dans la révision et l'adaptation de l'œuvre de son prédécesseur. N'ayant pour faire la comparaison que la 14e édition (1921), il nous est difficile de juger dans quelle mesure le P. Schmitt a

---

(1) L. SEMPÉ, S. J., *Le clergé séculier et l'état religieux*. Discussion sous forme de dialogue. Toulouse-Tournai, Éditions de l'Apostolat de la Prière, 1925. 19 × 12 cm., 40 p. Prix : 1.50 fr.

(2) DE GUIBERT, S. J., *Revue d'ascétique et de mystique*, I, 1920, p. 280, ss. — DOM LOTTIN, O. S. B., *La doctrine de saint Thomas sur l'état religieux* dans *La vie spirituelle*, 1923, p. 385, ss. — P. MAES, O. P., *Kloosterleven. Volmaakste Levensstaat*. Gand, Imprimerie Veritas, 1924. — Dans la *Vie Diocésaine* de Malines, fasc. de juillet 1925, fut inséré sur cette question un article dont la thèse contredit ouvertement la tradition.

(3) H. NOLDIN, S. J. *De Sacramentis*, Scholarum usui accommodaverat H. Noldin, S. J. Editio 17a quam recognovit et emendavit A. SCHMITT, S. J. — Œniponte, F. Rauch, 1925. 22 × 14 cm., 716 pp.

maintenu ou modifié le texte immédiatement antérieur. Un examen rapide suffit à révéler que par rapport à la 14e édition l'ordre a été parfois avantageusement modifié et que certaines notions ont reçu une explication plus développée. On souhaiterait un usage plus étendu de la bibliographiu récente et quelques remaniements plus accentués, ou, de moins, des notes attirant l'attention sur l'amélioration possible de certains passages.

Ainsi il n'est pas tout à fait exact que les cc. 520-527 concordent entièrement avec le décret de la S. Congr. des Religieux du 3 février 1913 (n. 350) ; la réserve des péchés et des censures ne devrait pas être traitée dans un même chapitre, comme le montre encore la réponse de la *Comm. d'interprétation,* 10 nov. 1925, ad VII, 2° ; il y aurait lieu de mieux faire la distinction entre la *violatio sigilli* et l'*usus scientiae in confessione acquisitae* (n. 407, ss.), à l'exemple du Code, cc. 889 et 890 ; on aimerait trouver quelques mots d'explication sur l'application du privilège de la foi, etc.

On ne s'étonnera pas que le P. Noldin, âgé de 80 ans au moment où le Code parut, n'ait pu y adapter suffisamment son grand ouvrage ; le respect pour sa mémoire et sa science n'empêchera pas, nous l'espérons, son successeur d'ajouter ce nouveau mérite à un manuel aussi répandu et aussi justement estimé.

5. Ceux-là seuls qui ignorent la difficulté et la fréquence d'application du traité du mariage s'étonneront de voir un nouveau manuel s'ajouter à tant d'autres ouvrages de valeur sur la même matière. Le manuel du professeur Triebs (1) se distingue avantageusement de quelques ouvrages même plus étendus par la clarté de l'exposition, la justesse du raisonnement, l'abondance des applications pratiques. Comme son titre l'indique il veut fournir aux théologiens et aux juristes allemands un exposé comparé du droit canonique et du droit civil en vigueur en Allemagne. La valeur du commentaire canonique suffit à recommander l'ouvrage à des lecteurs étrangers.

Par une originalité qui frappe davantage dans un livre composé par nos voisins de l'Est, l'auteur n'a pas surchargé

---

(1) Dr Fr. Triebs, *Praktisches Handbuch des geltenden kan. Eherechts* in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht. Für Theologen und Iuristen. I Teil. Breslau, Müller u. Seiffert. 1925. — 24 × 16 cm. 210 p. Prix : 10 Mk.

son texte de citations bibliographiques excessives et il a supprimé toutes les notes. Le P. Gietmann, S. J., prétendait que c'était un élément de parfaite composition ; car le texte mis en note, s'il a quelque valeur, doit trouver sa place dans le texte ; il faut seulement se donner la peine de la chercher.

Pour répondre au désir de l'auteur (*Vorwort*), signalons l'une ou l'autre assertion discutable. « L'Église catholique ne reconnaît et permet l'union sexuelle entre l'homme et la femme ... que dans le mariage et dans celui-ci uniquement dans le but de la propagation de l'espèce » (p. 20). Il y aurait lieu de distinguer plus clairement le but de l'institution matrimoniale et le but de chaque union. Celle-ci peut se faire dans des circonstances où l'exclusion de la conception est moralement et même physiquement certaine ; il faut dès lors expliquer le but du mariage en tenant compte de cette loi.

Pour réfuter la théorie de la promiscuité primitive, Triebs croit pouvoir apporter l'exemple des peuples nains monogames, qui représenteraient l'état le plus primitif de l'humanité (p. 24). Nous croyons cette méthode de réfutation assez imprudente. Sur les mœurs de l'homme primitif la science balbutie encore et probablement le fera-t-elle toujours. Dès lors, il suffit d'opposer aux théories de certains ethnologues l'absence de documents probants et surtout le vice de méthode qui rend leurs conclusions caduques. Point n'est besoin de démontrer positivement, — sera-ce même jamais possible, — par l'ethnologie, la vérité de nos doctrines théologiques sur le mariage. — Pour affirmer le maintien de la décision du S. Office (16 sept. 1824), ajoutant à la dispense de disparité de culte celle de tous les empêchements bilatéraux dont la partie infidèle est exempte, suffit-il de dire qu'elle n'est pas contraire à une disposition du Code (c. 6, n. 1) ? Ne faut-il pas encore montrer à quel titre elle est maintenue, bien qu'elle ne soit contenue dans le Code ni explicitement, ni implicitement ?

La nouvelle dispense implicite (le mot n'est pas heureux) du c. 1053, loin d'être un argument en faveur du maintien de l'ancienne, crée plutôt une difficulté. Si le législateur a pensé à ces dispenses, pourquoi n'a-t-il pas exprimé l'ancienne comme la nouvelle ? Nous admettons d'ailleurs le maintien de la décision du S. O., mais pour un tout autre motif (Cf. *Epitome iuris canonici*, II², n. 346). — Sans doute l'auteur donnera-t-il à propos de la dissolution du mariage

par le privilège de la foi un commentaire plus détaillé du c. 1127 sur les cas douteux en cette matière. Des controverses récentes en ont montré l'importance et la difficulté. (Cf. *N. R. Th.*, 1925, p. 227, ss.).

6. Le Prof. Cocchi vient de publier le t. VIII de son commentaire du Code, contenant l'explication du livre V, *De delictis et poenis* (1). Nous pouvons nous borner à signaler ce volume, puisque nous ayons déjà plusieurs fois apprécié la méthode, les grandes qualités et les quelques lacunes de cet ouvrage.

L'auteur a judicieusement utilisé quelques-uns des meilleurs commentaires sur le droit pénal ecclésiastique ; parfois il se contente d'opposer les opinions divergentes (p. ex., pp. 274, 286, etc.), parfois aussi il indique ses préférences. Les articles de revues ne semblent pas avoir été consultés et quand l'auteur cite le R. P. VERMEERSCH, il pourrait ajouter s'il s'agit de la *Theologia moralis* dans laquelle les explications sont du professeur de la Grégorienne ou bien de l'*Epitome iuris canonici* dont le troisième volume est rédigé exclusivement par nous.

On annonçait l'achèvement de tout l'ouvrage pour la fin de 1925. Souhaitons que le Professeur Cocchi puisse nous donner bientôt les deux volumes sur les sacrements et les procès ecclésiastiques, qui complèterons et achèveront cet excellent commentaire.

7. Écrire de propos délibéré un commentaire du Code non seulement sans citer, mais sans même vouloir consulter aucun autre canoniste contemporain, voilà qui n'est pas banal ! C'est l'originalité d'un traité *De censuris l. s.*, composé par M. A. Cipollini (2), professeur à Orchard Lake (Michigan). On y retrouve la division ordinaire : livre I, *De censuris in genere* et le livre II, *De singulis censuris*. Suivant l'exemple de la plupart des ouvrages antérieurs au Code, l'auteur groupe les censures d'après le dégré de la réserve.

---

(1) G. COCCHI, C. M., *Commentarium in Codicem iuris canonici ad usum scholarum. — Lib. V. De delictis et pœnis*. Taurinorum Augustae, Marietti, 1925. 21 × 13 cm., VIII-424 p.

(2) A. CIPOLLINI, *De censuris latae sententiae iuxta Codicem iuris canonici*. Taurini, Marietti, 1925. 23 × 16 cm., VIII-216 p.

On n'est pas longtemps sans s'apercevoir que le professeur d'Orchard Lake connaît très bien sa matière. S'il ne nous affirmait le contraire, nous croirions qu'il a étudié les commentaires déjà parus du Code, car il touche et tâche de résoudre quelques questions fort discutées. Allégé de tout appareil bibliographique et de toute controverse, ce livre se prêterait bien à l'enseignement. Mais les membres du clergé aimeront pourtant savoir si l'auteur est seul à tenir certaines opinions ou bien qui les partage. Si ennemi soit-on des probabilités extrinsèques, on ne peut exclure de la science du droit l'argument d'autorité.

Précisément parce qu'il veut ajouter sa pierre à l'édifice juridique, l'auteur ne devait-il pas voir d'abord si et où elle manquait ? Nous souhaitons certes à son livre le succès qu'il mérite dans les séminaires, mais nous craignons que l'on n'apprécie pas à sa valeur cet effort isolé. On peut garder toute son indépendance et ne pas répéter les autres, même en scrutant leur doctrine ; au besoin, un auteur comme d'ANNIBALE en fournirait la preuve. Et si, pour suivre la méthode de M. Cipollini, on s'avisait de ne pas l'étudier... ?

J. CREUSEN, S. J.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

Almanach de l'action sociale catholique 1926. Quebec.

Aussi varié qu'intéressant. Nombreuses photogravures.

P. GARROLD, S. J. *Patrick Mac. Ginley and C°*, adapté de l'Anglais par L. de Geuser, illustré par P. de la R. Paris, Beauchesne, 1924, 18 × 11 cm., XV-181 p. Prix : 5 fr.

Politesse et convenances envers le Clergé. Paris, Beauchesne, 18 × 11 cm., 116 p. Prix : 6 fr.

P. GERALD. *Saints de France.* Paris, Beauchesne, 1925, 18 × 11 cm., VIII-282 p. Prix : 12 fr.

Em. Card. GASPARRI. *Codicis Iuris Canonici fontes,* vol. III. Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1925, 27 × 17 cm., 870 p.

G. MASSOUTIÉ. *Les noms Juifs,* 2e éd., Paris, Téqui, 1925, 18 × 11 cm., 19 p.

L. GARRIGUET. *Consolations et espérances.* Lectures pour le mois des morts. 5e éd. Paris, Téqui, 1925, 18 × 11 cm., XI-262 p. Prix : 7.50 fr.

F. NAVAL. *Theologiae ascelicae et mysticae cursus* ad usum seminariorum, institutorum religiosorum clericorum necnon moderatorum animarum. Versio latina iuxta 3e éd. hispanicam a R. P. JOSEPHO M. FERNANDEZ, 2e éd. Taurini, Marietti, 1925, 18 × 11 cm., 353 p. Prix : 12 lires.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

L'Idée d'incarnation et les religions non-chrétiennes

On parle beaucoup des incarnations de dieux (1) dans l'histoire comparée des religions (2) ; et les savants — et surtout les vulgarisateurs — rationalistes ou sceptiques ne manquent pas d'en profiter pour nier la transcendance du dogme chrétien.

Les objections tirées de cette science, qui jouit du prestige des choses nouvelles, peuvent étonner ou troubler les catholiques, même instruits, s'ils ne sont mis en garde contre la légèreté avec laquelle les comparatistes rapprochent des éléments disparates, et contre les sophismes qui concluent de similitudes superficielles à la dépendance du dogme catholique par rapport aux conceptions payennes (3). Le devoir de l'apologiste sera donc de prémunir contre les entraînements irréfléchis ou les vaines alarmes, et de montrer sous l'étalage d'une érudition, souvent très vaste et très réelle, les vices de méthode et de raisonnement.

Un défaut assez commun parmi les comparatistes est l'impropriété du langage. Aussi, bien des objections naissent de l'imprécision des termes employés, imprécision qui permet de classer sous un même vocable des phénomènes très différents. Pour ne parler que du sujet qui nous occupe, quand un historien se donne la peine de définir nettement

---

(1) Frazer. *The Golden Bough. The Magic art and the evolution of Kings,* Londres, 1911, t. I., c. VIII, p. 373-426. — J. Hastings. *Encyclopaedia of Religions and Ethics,* t. VII, p. 183.

(2) Sur l'importance et les méthodes de cette science voir H. Pinard de la Boullaye. *L'Étude comparée des Religions,* 2 vol. Paris, 1922-1925, Cf. *N. R. Th.,* t. L, 1923, p. 114.

(3) Cf. Pinard, *op. cit. ; N. R. Th.,* t. XLIX, 1922, p. 496.

l'idée d'incarnation, il voit aussitôt la liste imposante des soi-disant incarnations de dieux, dressée par certains érudits, se fondre singulièrement. Dans un autre article nous nous proposons de traiter directement de la transcendance du dogme catholique ; le but de ces pages se réduit à distinguer soigneusement l'idée d'incarnation des notions qui peuvent s'en rapprocher.

Nul n'ignore ce que l'Église catholique entend par incarnation. C'est l'union des deux natures, divine et humaine, sans confusion ni diminution, dans l'unité d'une seule personne. Ce dogme fut défini dans les grands conciles des IV^e^ et V^e^ siècles. Mais aucun théologien n'ignore davantage que l'idée générale d'incarnation ne soit plus large. Pour ne prendre qu'un exemple dans l'histoire ecclésiastique, il est certain que les nestoriens, comme les monophysites déforment la doctrine révélée, mais il serait fou de nier que ces hérétiques n'aient une certaine notion de l'incarnation et même qu'ils ne croient à l'incarnation, bien que d'une façon erronnée. En abordant la question de savoir si les religions non-chrétiennes ont admis des incarnations de leurs dieux, nous ne pouvons donc prendre pour point de départ la définition de Chalcédoine ; ce n'est qu'au terme d'une enquête sur la croyance des peuples, que, pour juger de l'originalité de la doctrine catholique, nous devrons comparer cette définition avec les idées payennes que nous aurons cataloguées ; mais au début on doit se contenter d'une définition nominale provisoire, assez large pour ne pas préjuger le résultat de l'enquête, assez précise cependant pour éviter les confusions.

On admettra, je pense, la définition proposée par le professeur Söderblom : L'incarnation signifie le fait d'un être divin, ou du moins surnaturel, prenant la forme d'un homme ou d'un animal et continuant, sous cette forme, de vivre sur la terre, la durée d'une vie (1). En d'autres termes, l'incar-

(1) *Incarnation* dans *Encyclopaedia, loc. cit.*, p. 183. — On pourrait compléter cette définition en ajoutant « la forme d'une plante ou d'un

nation suppose qu'un être surnaturel s'approprie une nature corporelle, et cela d'une façon permanente. Cette définition, qui fait abstraction de toute métaphysique, est très suffisante pour distinguer la notion d'incarnation de toute autre plus ou moins voisine. Ainsi les idées, souvent confondues entre elles, d'une part de transmigration, d'autre part de théophanie et de possession, deviennent parfaitement distinctes (1).

Ce qui différencie la *transmigration* de l'incarnation, c'est que le principe immortel qui vient animer le corps nouveau, est, non pas un dieu ou un être surnaturel, mais une âme, qu'une loi inexorable fait passer d'un corps à un autre. Ainsi, selon la croyance des hindous, comme chacun sait, les âmes sont destinées à renaître indéfiniment, selon la loi de leurs mérites et démérites (*Karma*), soit dans un corps humain, soit dans une plante, un animal, jusqu'à ce que, par le moyen de la science, elles arrivent à se libérer de la nécessité de renaître. Dans un pareil système, l'idée d'incarnation d'un dieu sera facilement admise, mais cependant les deux concepts sont manifestement différents.

La *théophanie,* contrairement à la transmigration, suppose la manifestation d'un être divin, et pour autant elle se rapproche de l'incarnation ; mais cette manifestation n'est que passagère. Le dieu ne conserve sa forme d'emprunt, que pour la durée de la circonstance particulière qui l'a occasionnée. L'Ancien Testament rapporte plusieurs récits de théophanies réelles. La plus célèbre est celle de Jahvé apparaissant sous les chênes de Mambré à Abraham pour lui annoncer la naissance d'Isaac et la destruction prochaine des villes coupables (*Gen.,* XVIII, 1-33). Le lecteur se rap-

---

corps quelconque. S. Thomas admet qu'il ne répugne pas absolument que Dieu s'incarne dans une pierre, III q. 4, a. 1.

(1) Assurément toute croyance religieuse implique une métaphysique latente. Dégager celle-ci de celle-là, c'est l'œuvre de la théologie et de la philosophie. L'historien, qui n'a pas à juger de la valeur des idées, doit se contenter de décrire par le dehors les phénomènes de croyance et préparer ainsi le terrain au philosophe.

pelle aussi la lutte de Jacob contre Dieu, qui lui valut le nom d'Israël (*Gen.*, XXXII, 21-32), la manifestation de Jahvé à Josué pour lui livrer la ville de Jéricho (*Jos.*, V, 13-15), à Gédéon, pour l'exhorter à sauver le peuple (*Jud.*, VI, 11-31) ou à Manué, le père de Samson, pour lui prédire la naissance du futur héros (*Jud.*, XIII, 1-23). Les théologiens assurément assigneront une différence plus profonde : ils diront que, dans les théophanies de l'Ancien Testament, Dieu ne prenait pas un corps, mais seulement l'apparence humaine ; mais ces considérations théologiques ne peuvent trouver place dans une enquête historique ; et d'ailleurs elles ne sont pas nécessaires pour qu'on ne confonde pas les deux idées ; le critère proposé est suffisant.

Plus éloignée et, à la fois, plus voisine de l'idée d'incarnation est celle de *possession*. Possession signifie le fait d'un esprit, bon ou mauvais, ou d'un dieu, s'emparant d'un être existant indépendamment de lui, pour y habiter et s'en servir comme d'un instrument. Généralement la possession n'est pas perpétuelle ; — qu'on se rappelle les exemples relatés dans les Évangiles, et les souvenirs classiques ; — elle ne s'étend pas sur toute une vie. Ce caractère transitoire du phénomène a surtout attiré l'attention de M. Söderblom. Frazer l'a noté également ; aussi appelle-t-il les possessions des « incarnations temporaires ». Cette équivoque lui permet d'allonger sa liste des incarnations. Mais qui tiendra pour de véritables incarnations les transes des prêtres de la Polynésie, les extases de la pythonisse ou les cérémonies de renaissance brahmanique ? Frazer est plus heureux lorsqu'il note que les possessions se révèlent plutôt par une science surnaturelle que par un pouvoir extraordinaire. Les oracles payens, en effet, sont généralement reliés à des phénomènes de possession, dans lesquels se manifestait « l'inspiration divine ». Il semble cependant que, sans sortir du domaine empirique, qui est celui de l'histoire, on peut assigner une différence plus profonde entre ces deux notions : possession laisse entendre que l'être dont s'empare l'esprit a une personnalité propre ; l'esprit et lui sont deux ; tandis que dans l'incarnation proprement dite

la forme humaine ou animale est considérée comme la forme propre du dieu, quelle que soit d'ailleurs l'explication de cette identité. Il existe cependant des cas limites, où la distinction pourrait paraître plus difficile, bien qu'à y regarder de près, le critère proposé ne fasse pas défaut. Ce sont les cas où l'esprit, s'emparant d'une personne, est censé expulser pour un temps l'esprit humain. Frazer rapporte un de ces phénomènes, d'après un témoin oculaire. Dans l'île de Célébès, la maladie étant supposée la suite d'un maléfice, tout naturellement la prêtresse est consultée pour connaître la cause du mal et même le guérir. Elle se tient près du malade, la tête voilée ; bientôt des tressaillements la saisissent, elle est secouée violemment tandis qu'elle chante sur un ton suraigu. Ces convulsions marquent, croit-on, le moment où l'esprit humain quitte la prêtresse pour faire place au dieu. Le voile est levé : le regard de la prêtresse erre sur l'assistance comme si l'esprit était étonné de se trouver là. Aussi bien, ce n'est plus une femme que l'on voit, mais un esprit divin ; cependant le dieu accepte, tout comme un mortel, le bétel et le vin de palme qu'on lui offre ! Le dieu s'approche du malade et prétend le guérir, en le pinçant à l'endroit douloureux pour extraire la cause du mal. Ceci fait, une fois de plus on jette un voile sur sa tête ; des sanglots, des tremblements et des spasmes indiquent le retour de l'esprit humain.

A plus forte raison, l'incarnation n'a rien à voir avec ces pouvoirs magiques que possédaient certaines divintés, ou même certains « saints » ou sorciers, de revêtir occasionnellement toutes les apparences qu'il leur plaisait.

Une *filiation* ou *descendance divine* n'équivaut pas à une incarnation. Être fils de dieu suppose une origine ou une parenté divine, mais nullement la présence actuelle, dans le fils, du dieu qui lui a donné naissance. Ainsi les Égyptiens considéraient le Pharaon comme ayant une origine céleste, même comme un dieu ; mais il n'était pas la manifestation d'un dieu existant, mais plutôt une nouvelle divinité ajoutée au panthéon. Chez les Grecs, la plupart des héros avaient un dieu pour père, mais ils étaient parfaitement distincts

de ceux qui les avaient engendrés dans leurs aventures amoureuses. La mythologie hindoue, comme toutes les mythologies, mentionne la naissance divine des dieux et des héros et dresse des tables généalogiques.

Chez tous les peuples, la croyance populaire a déifié certains héros, des hommes célèbres, des chefs ou des rois. *L'apothéose* est l'opposé de l'incarnation : par celle-ci un dieu se fait homme ou animal; en vertu de celle-là c'est un homme qui devient dieu. Frazer n'a pas fait cette distinction, cependant si claire ; il compte parmi les incarnations bon nombre de déifications. Seulement il n'est pas rare que l'apothéose se complique de développements légendaires de descendances divines. A tel héros devenu dieu on a fini par découvrir une origine divine. Même ainsi surchargée, cette idée n'est pas l'équivalent de celle d'incarnation. Les exemples d'apothéoses abondent : bien que la plupart des rois babyloniens se reconnussent comme purement humains, cependant quelques-uns furent déifiés de leur vivant, comme le montrent les cornes, signe de la divinité, qui ornent leurs images. Dans les îles Marquises, les missionnaires ont trouvé des hommes réputés dieux et servis comme tels. Le même phénomène s'observe dans plusieurs îles du Pacifique, et aussi au centre, à l'est, au sud et à l'ouest du continent africain, s'il en faut croire Frazer. Plus familiers nous sont les récits de l'antiquité classique ; et personne n'ignore que l'apothéose se pratiqua couramment en faveur des empereurs romains après leur mort. Déjà, de son vivant, le César était censé divin : il représentait la divinité nationale qui résidait en quelque façon en lui, il avait son culte public ; cependant il n'obtenait pleinement le titre de dieu qu'après son trépas.

En résumé, les idées de théophanie, d'apothéose, de possession, de métempsycose sont des concepts spécifiquement distincts de celui d'incarnation. Rechercher sous quelles influences est née cette dernière idée serait un hors-d'œuvre ; et, sans doute, les causes ont dû varier selon les milieux et les pays. La croyance à la migration des âmes fut certes éminemment favorable à son éclosion, là où elle

était admise ; mais l'influence la plus générale qu'on puisse assigner est, sans contredit, une conception animiste de la nature.

L'animisme (1) qui a règné et règne encore sur la plupart des peuplades de culture inférieure, est plutôt une croyance, ou mieux une mentalité, qu'une doctrine : il consiste à imaginer partout derrière les objets sensibles, une vie, une activité, une force, — par extension une volonté, des pouvoirs, des passions, — plus ou moins calquées sur le type humain. Pour l'animiste, tout dehors visible a un dedans vivant ; toute chose est douée ou doublée d'un principe de sentiment et d'action (âme, souffle, puissance, — à la limite, esprit) pouvant entrer en relations directes, en certains cas, avec l'homme. Comme le marque justement le R. P. de Grandmaison, « il n'est pas toujours facile de distinguer dans quelle mesure l'essor religieux s'arrête à l'objet, au phénomène matériel, ou l'outrepasse et va chercher, derrière ces réalités sensibles, le Pouvoir supérieur, capable d'entendre, de punir ou d'exaucer, qui les double ou les anime. On remarquera seulement que l'homme tend partout à localiser, à rapprocher de lui ces forces souveraines. Elles sont censées résider, se plaire, ou se manifester spécialement dans une classe déterminée d'objets, naturels ou artificiels » (2). De là, dans les religions naturistes, le culte des pierres, des arbres, et de certains animaux. Comme on le voit, si l'animisme peut favoriser l'éclosion de l'idée d'incarnation, cependant il ne l'inclut nullement ni ne s'identifie avec elle.

Enfin, notons que le totémisme, dont on a tant parlé,

---

(1) J. Huby. *Christus,* manuel d'histoire des Religions. Paris, 1916. — Bricout. *Où en est l'histoire des religions.* Paris, 1911. *Lectures on the history of Religions.* Londres, 1910. — E. Tylor. *Primitive culture.* Londres, 1903. — J. Hastings. *Encyclopedia,* t. I, *Animism.* — J. M. Schiele. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Tubingen, 1909. t. I, *Animismus.* — J. M. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques.* Paris, 1905.

(2) *Christus,* p. 13-14.

pour expliquer l'origine des religions (1), n'implique, par lui-même, aucune affinité avec l'idée d'incarnation. Le totémisme (2), en effet, est caractérisé par la croyance en un lien de parenté qui unirait un groupe humain (clan) à une espèce animale ou végétale. Cette croyance s'exprime, dans la vie religieuse, par des rites positifs (cérémonies d'aggrégation) ou négatifs (interdictions, tabous) ; au point de vue social, par une réglementation matrimoniale déterminée (exogamie limitée) ; enfin le groupe totémique porte le nom de son totem. Mgr Leroy écrit : « le totémisme est une institution sociale basée sur un concept magique » (3).

Les précisions que nous avons essayé d'apporter, permettent de réduire considérablement le nombre des prétendues incarnations des dieux. Comme nous le montrerons dans la suite, on ne doit retenir que fort peu de cas : une incarnation du démiurge, serviteur du Grand Manitou, chez les anciens Américains ; un exemple douteux dans la religion égyptienne ; quelques parallèles lointains dans la mythologie gréco-romaine ; les avatars de la religion indienne, et surtout dans le bouddhisme thibétain. Ces conclusions diminuent assurément la difficulté, mais elles ne suppriment pas le problème de l'originalité du dogme chrétien.

Ce problème, nous espérons le résoudre dans un article prochain.

E. HOCEDEZ, S. I.

(1) F. BOUVIER. S. I. *Le Totémisme est-il une religion ?* dans la *Semaine d'Ethnologie religieuse,* 1914, p. 129.

(2) FRAZER. *Totemism and Exogamy.* Londres, 1910, (trad. franç., 1898). — TYLOR, *op. cit.* — A. BROS. *La Religion des peuples non civilisés.* Paris, 1908. — *Encyclopaedia,* t, XII, *Totemism.* — A. LANG. *The secret of totem.* Londres, 1905. — SALOMON REINACH. *Cultes, Mythes et Religion.* Paris, 1905. *Orpheus,* 1909. — MARILLIER. *La place du totémisme dans l'évolution religieuse.* Paris. 1898. — *Die Religion in Geschichte,* t. 5. *Totemismus.*

(3) *Christus,* p. 74.

L'Avenir du catholicisme en Allemagne
Lumière et Ombre

Si l'on nous interrogeait, en Belgique ou en France, sur le nombre de communions pascales d'un doyenné, nous devrions recourir soit au doyen compétent, soit à la curie épiscopale. En Allemagne, où tout se fait scientifiquement, la réponse aux questions de ce genre est mise à la portée de chacun. Au cours de l'année 1919, un Office central de statistique ecclésiastique était installé à Cologne, et j'ai sous les yeux des tableaux pour l'année 1923 dressés par le directeur de cet organisme, M. J. SAUREN. A côté du nom de chaque circonscription décanale de la Germanie sont réunis les chiffres relatifs au nombre des paroisses qui la composent, à celui des ecclésiastiques qui les desservent, à sa population catholique et non-catholique, aux mariages, aux naissances, aux baptêmes et aux enterrements de catholiques. Telles sont les rubriques générales. Mais plusieurs d'entre elles se subdivisent encore. Ainsi l'on distingue en trois colonnes d'abord les communions pour toute l'année, ensuite, celles de ces communions qui ont été distribuées dans des couvents, hôpitaux, etc., enfin, les communions pascales.

Antérieurement à l'Office de statistique il existait déjà un Annuaire ecclésiastique, le *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland,* fondé en 1908 par le P. KROSE, S. J., et publié par la maison Herder de Fribourg. Le douzième volume a paru en 1925 (1). Les tableaux analysés plus haut n'en occupent que les dernières pages, 40 environ sur 580. Sauf les deux premières parties consacrées à la hiérarchie de l'Église, à la législation et à la jurisprudence canoniques de l'année 1923, tout le reste de ce tome se rapporte à

(1) Le volume relié coûte 15 marks.

l'Allemagne, à savoir à ses missions catholiques étrangères, à son enseignement, d'ordinaire encore confessionnel, à l'activité charitable et sociale de ses catholiques, à la statistique des confessions religieuses et à l'organisation même de l'Église dans ce pays. Le P. Krose et ses collaborateurs entendent bien faire œuvre tout à fait sérieuse. « Le but des statistiques des conversions et des défections, écrit-il, n'est pas apologétique, comme paraissent le croire beaucoup de personnes naïves ; elles n'ont pas pour objet de témoigner en faveur de la force d'attraction des différents cultes ; elles veulent simplement, comme toute statistique, établir avec le plus de précision possible la situation réelle. Il faut, en effet, fixer de combien de membres se sont accrues les confessions religieuses par les conversions, et de combien elles ont diminué par les défections, en un temps déterminé (1). » Le ton des auteurs de cet annuaire sera donc en général celui du technicien qui commente sobrement des chiffres. Il ne s'anime que rarement, mais alors il arrive jusqu'à l'éloquence. Le R. P. Krose a constaté que, sur les 680 fonctionnaires supérieurs du *Reich,* 81 seulement (11,9 %) sont catholiques. Or les catholiques forment 33,06 % de la population totale de l'Empire. C'est, déclare-t-il, « une disproportion criante ». « On ne fait rien pour l'atténuer, bien au contraire ». « En présence de tels faits, est-ce qu'elle ne résonne pas comme une amère calomnie, la plainte encore actuelle de certains protestants au sujet d'injustes préférences en faveur de candidats catholiques ? (2) »

Quelques mois après le douzième volume du *Kirchliches Handbuch* paraissait à Paris, chez Payot, un volume intitulé : *La Religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui* (3). L'auteur, M. Raoul Patry, a pu, pendant un séjour de deux années en Allemagne, observer les faits, interroger les habitants, compulser les documents, dépouiller les revues. Son enquête, menée avec autant de diligence que d'impartialité,

(1) P. 454-455.
(2) P. 410.
(3) Prix : 20 francs.

nous fournit beaucoup de renseignements généraux et d'appréciations circonstanciées qui n'auraient pas été à leur place dans l'Annuaire statistique du P. Krose ; elle nous aide souvent à le comprendre ; d'ordinaire, elle le confirme. Plus large d'ailleurs, elle s'attache tout aussi bien au protestantisme, au judaïsme, au christianisme païen et racique qu'au catholicisme.

Aidés de l'Annuaire du P. Krose et de la *Religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui,* de M. Patry, nous voudrions, pendant quelques instants, fixer notre pensée sur l'avenir de l'Église catholique en Allemagne, et rechercher dans la situation d'aujourd'hui, d'une part, les obstacles qui peuvent entraver son action de demain, et, de l'autre, ses raisons principales de conserver une vivace espérance en la victoire (1).

I. Organisation ecclésiastique de l'Allemagne
Recrutement sacerdotal

On estimait, au milieu de 1922, le chiffre des évangéliques allemands à 40,450,000 et celui des catholiques à 20,509,000 (2). Toutefois ces statistiques sont assez peu sûres ; car elles supposent le même rapport qu'en 1910 entre la population totale de l'Allemagne, aujourd'hui 62,036.000 habitants, et l'importance numérique des deux grandes confessions.

Des provinces ecclésiastiques n'ont été organisées que dans la partie occidentale où se massent les 2/3 des catholiques allemands. On y compte quatre archevêchés, ceux de Bamberg, de Münich-Freising, de Fribourg-en-Brisgau et de Cologne, avec, en tout 13 évêchés suffragants ; au centre se rangent cinq évêchés rattachés directement au Saint-Siège, Breslau, Ermland, Osnabrück, Hildesheim

---

(1) Nous recourrons aussi parfois à une *Chronique de la vie catholique en Allemagne,* publiée dans la *Revue apologétique* du 1ᵉʳ avril 1926, par le R. P. Delattre, jésuite français fixé depuis plusieurs années à Mayence.

(2) Krose, *o. c.*, p. 356.

et Meissen; au centre encore et au nord, s'étend la *Diaspora* par excellence, les régions où les catholiques sont perdus dans une forte majorité protestante, c'est-à-dire le vicariat apostolique des Missions du Nord (Mecklembourg), la préfecture apostolique de Slesvig-Holstein et la délégation apostolique de Brandebourg et de Poméranie. Enfin, les deux vicariats généraux de Glatz et de Klatcher sont encore rattachés à des évêchés étrangers, ceux d'Olmütz et de Prague. Est-il besoin de dire que ces circonscriptions ecclésiastiques varient beaucoup entre elles et pour l'étendue de leur territoire et pour l'importance de leur population catholique. Tandis que les diocèses de Würzbourg, Spire, Passau, Augsbourg, Ratisbonne, occupent une superficie de 5,000 à 9,000 km², celui de Breslau avec la Délégation apostolique de Brandebourg et de Poméranie, s'étend sur 104,500 km², plus de trois fois l'étendue de la Belgique. A Passau et à Ratisbonne, on compte respectivement 376,343 et 915,263 catholiques contre 4,911 et 120,615 non-catholiques; à Breslau avec ses annexes, 2,492,808 catholiques contre 10,402,750 non-catholiques (1).

C'est au sujet du personnel ecclésiastique qui doit pourvoir aux nécessités spirituelles de toutes ces âmes que va nous apparaître le premier point noir à l'horizon de l'Église allemande. Elle aurait besoin, pour cent prêtres séculiers actifs, de 18 à 20 étudiants en théologie, c'est-à-dire entre 3,500 et 4,000. Or de 18,6, en 1921, la proportion est descendue, en 1924, à 15,6. Au lieu de 3,423 séminaristes on n'en comptait plus, à la dernière de ces dates, que 2,898. L'Église évangélique accuse, au reste, une diminution encore plus forte; elle qui devrait disposer normalement de 3,800 à 4,000 théologiens, elle a vu le chiffre de ceux-ci passer de 3,549, en 1920, à 2,096, en l'hiver 1923-1924. Quatre diocèses catholiques seulement atteignent encore la proportion nécessaire de 18-20, à savoir Mayence (21,1), Paderborn (20,7), Osnabrück (18,8) et Cologne (18,7).

(1) D'après Delattre, *art. cit.*, pp. 33-36, complété par Krose, *o. c.*, pp. 578-579.

Mais le premier seul est en progrès ; son chiffre monta de 19,9 (1921) à 21,1 (1924), tandis que les trois autres étaient en 1921 à 24,9; 19,8 et 27,1. On remarquera surtout le pourcentage de la baisse pour Cologne, le plus défavorable de tous. D'ailleurs, d'autres diocèses encore de la Rhénanie et de la Westphalie ont à se plaindre d'une forte diminution: à Trèves, de 21,1 à 14,9, à Münster, de 21,1 à 16,3. C'est dans la catholique Bavière que se rencontre le chiffre le plus bas de toute l'Allemagne, à savoir à Augsbourg (8,3 %), dont la population catholique s'élève cependant à 927,130 pour 127,083 non-catholiques. D'autre part une amélioration, d'ordinaire assez faible, se constate surtout dans les diocèses du sud : Eichstaett (13,5; 15,7), Mayence (19,9; 21,1), Münich-Freising (13,8; 14), Passau (11,7; 13,3), Spire (12,4; 13,8) et Würzbourg (11,5; 12,8).

Le P. Krose qui établit ces statistiques, dans l'ensemble peu consolantes, ne croit pas pouvoir les expliquer d'une manière adéquate. Mais, à son avis, la cause principale de la diminution du recrutement, est surtout économique. « Pour la population des campagnes qui doit nourrir et loger ses fils hors de leur territoire, écrit-il, les frais sont beaucoup plus élevés que pour la population des villes qui trouve les établissements d'enseignement sur place (1). » Ne pourrait-on étudier la question d'une manière un peu plus profonde ? Cette recherche se fait sans aucun doute au moins dans les diocèses les plus menacés.

II. Défections

Si l'on compare les deux grandes fractions chrétiennes de l'Allemagne, on remarquera d'abord que le nombre des adhésions de catholiques à l'évangélisme, est *absolument* plus élevé que celui des passages de l'évangélisme au catholicisme. Ainsi pour les années 1918 à 1923, on comptait, d'une part, 5,623 ; 9,154 ; 11,017 ; 11,454 ; 10,176; 9,547 catholiques devenus évangéliques, et, d'autre part 4,271 ;

(1) P. Krose, *o. c.*, p. 428.

7,295 ; 8,570 ; 8,030 ; 7,185 ; 7,245 évangéliques devenus catholiques. Mais, il faut tenir compte, pour comprendre cette proportion, de l'étendue de la Diaspora catholique, qui atteint le double de la Diaspora protestante. Or, dans la Diaspora, la minorité est nécessairement très exposée. « En réalité, les passages de l'Église évangélique à la catholique n'atteignent, en 1910, qu'à peu près 60 % et, en 1923, 75,9 % des passages des catholiques à l'évangélisme. Le rapport s'est donc amélioré les dernières années pour les catholiques (1). »

Bien plus que l'hérésie, le catholicisme doit redouter l'incrédulité. Or elle est très menaçante.

Tandis qu'avant la guerre, les démarches pour rompre les liens unissant le fidèle à son Église étaient compliquées et difficiles, il suffit maintenant d'une simple déclaration faite au tribunal du ressort. On comprend que les adversaires des religions positives aient profité de ce changement pour mener campagne en faveur de l'incrédulité (2). Ils furent d'ailleurs aidés par toutes sortes de circonstances qu'il serait inutile de rappeler ici. Leurs efforts n'ont, malheureusement, que trop bien réussi. Mais ils ont beaucoup plus atteint l'Église évangélique que l'Église catholique.

D'après le P. Krose, de 1919 à 1923, 1,017,000 hommes renoncèrent à l'évangélisme sans passer à une autre confession ; 66,000 d'entre eux lui sont pourtant revenus. Du côté catholique, on compte, pour la même période, 100,000 fidèles environ qui déclarèrent renoncer à tout culte positif ; 5,217 sont revenus dans la suite. Heureusement les défections ont diminué depuis 1921. On en comptait, chez les catholiques 33,842, en 1919 ; 44,500, en 1920 ; 40,447, en 1921 ; 24,500, en 1922 et 18,074, en 1923 ; encore ces derniers chiffres comprennent-ils les passages à d'autres confessions (3).

Cependant le danger reste considérable.

---

(1) Krose, *o. c.*, p. 464.

(2) Patry, *o. c.*, p. 39 et 40.

(3) Ils sont donc à corriger d'après les chiffres donnés ci-dessus.

III. Mariages mixtes

Mais il en est un autre, plus redoutable encore, dénoncé sans cesse par les souverains pontifes, celui des mariages mixtes.

Avant la guerre, en 1913, sur cent catholiques qui se mariaient, quatorze contractaient un mariage mixte. Ce chiffre, a passé à 15,6, en 1920, et à 16,0, en 1921. On a enregistré pour ces deux années 90,922 et 76,270 mariages mixtes (1). Il n'existe pas encore de statistique complète pour les années suivantes.

Dans les régions protestantes, comme Hambourg, Schaumbourg-Lippe, le Slesvig-Holstein, la Saxe, la proportion des unions mixtes monte jusqu'aux 3/4. Elle est de 76,9 (1920) et de 77,5 (1921), pour Hambourg. Les régions, au contraire, où le pourcentage est le moindre sont la Bavière (8,4 et 8,5), la Haute-Silésie (2,9 et 2,8), etc., catholiques. Ici se prend sur le vif le désavantage d'une Diaspora étendue. Celle des évangéliques n'a que la moitié de celle des catholiques. Aussi l'on ne constate chez eux que 8,5 % et 8,7 % de mariages mixtes, en 1920 et 1921.

Malheureusement dans les contrées même où ils forment la majorité, les catholiques recourent de plus en plus à ces unions ; ainsi, en Westphalie et en Rhénanie, où les chiffres s'élèvent respectivement de 10,6 à 12,9 et à 14,5 ; de 9,6 à 11,1 et à 11,7 : en 1913, 1920 et 1921 (2).

Si encore ces mariages mixtes se passaient conformément aux règles posées par les Souverains Pontifes. Mais il n'en est pas ainsi dans la majorité des cas. 38 % seulement d'entre eux ont lieu avec l'assistance du prêtre catholique. Les autres s'accomplissent le plus souvent sans aucune cérémonie religieuse. Néanmoins 48 % des enfants nés de mariages mixtes recevaient le baptême dans l'Église catholique, en 1922 (3).

---

(1) Le nombre absolu de mariages a diminué en Allemagne : de 894,978 en 1920 ; il passe à 731,157 en 1921 ; 681,891 en 1922 ; 582,785 en 1923 (Krose, *o. c.*, p. 357).

(2) *Ibid.*, p. 368-375.

(3) *Ibid.*, p. 439-442.

IV. La natalité

« A ne s'en rapporter qu'à la comparaison des chiffres de naissances, écrit le R. P. Delattre, les catholiques augmentent en nombre, les protestants diminuent, la proportion entre les deux confessions tend insensiblement à se rapprocher. » Tous les protestants ne sont pas cependant de cet avis. Cet auteur cite lui-même l'un d'entre eux, un certain Schwartz : « Ce serait une erreur de croire que la confession catholique représente un taux plus élevé de natalité (1) ». Nous avons cherché dans l'annuaire du P. Krose la solution de ce problème.

Il pousse naturellement un cri d'alarme en constatant la baisse effrayante de la natalité en Allemagne. En effet, tandis que, de 1901 à 1910, le nombre de naissances y était en moyenne de 2,061,482 (33,9 pour mille habitants) et de 1,894,598 (28,3 °/₀₀), en 1913, il tombait, en 1922, à 1,450,893 (23,6 °/₀₀) et en 1923, d'après des résultats provisoires, à 1,333,621 (21,6 °/₀₀). « Les chiffres les plus bas de naissances se rencontrent, en 1923, à Berlin (10,5), dans les villes de Hambourg (15,6), de Brême (18,2) et de Lübeck (18,8) et généralement dans la moyenne et basse Allemagne, à l'exception de la Westphalie, tandis que l'Allemagne occidentale et méridionale, à l'exception du Würtemberg, accusent des chiffres plus élevés (2). » Il paraitrait qu'à Berlin, en 1924, le pourcentage a encore diminué de 2,1 et qu'il est maintenant à 9,4. « C'est plus bas que Paris qui se tient encore à 16, remarque l'organe du Centre auquel nous empruntons ces données, *Der Gemeinderat,* de Stuttgart (23 octobre 1925) (3).

La diminution de la natalité affecte les régions catholiques comme les régions protestantes. Ainsi de 1913 à 1923, la Westphalie est descen lue de 35,2 à 25,5, la Rhénanie, de 29,5 à 22,2, la Bavière, de 29,4 à 24,1, la Haute-

(1) Delattre, *art. cit.*, p. 42-43.
(2) Krose, *o. c.*, p. 361.
(3) Delattre, *art. cit.*, p. 41.

Silésie, de 37,5 à 30,5, comme la Prusse orientale, de 31,4 à 25,4, la Poméranie, de 28,8 à 23,7, le Slesvig-Holstein, de 26,1 à 19,5, le Würtemberg, de 28 à 18. Aussi le P. Krose semble-t-il éviter de donner une réponse générale à la question posée plus haut. Il nous fournit cependant deux renseignements fort suggestifs, tous deux relatifs à la Prusse.

Le premier se rapporte au chiffre même des naissances. En 1921, sur les 902,440 naissances légitimes relevées dans ce pays, 322,485 provenaient de mariages catholiques (non-mixtes). Le pourcentage est donc de 35,7 %, alors que la proportion des catholiques en Prusse n'est que de 31,72 %. D'autre part il est né, de mariages purement évangéliques, 498,028 enfants, c'est-à-dire 55,2 %, alors que la proportion des évangéliques est de plus de 65 % (1).

Le second renseignement a trait à la fréquentation scolaire.

En 1921, les élèves catholiques de 6 à 14 ans représentent 34,45 %, les évangéliques 63,82 %. Il y a ainsi, en tenant compte du pourcentage de la population catholique et de la population évangélique indiqué ci-dessus pour la Prusse, une supériorité incontestable du côté catholique. D'autre part, la comparaison des statistiques scolaires de 1911 et de 1921 accuse, chez les évangéliques, une diminution de 187,327, et, chez les catholiques, une augmentation de 30,239. Le P. Krose montre bien que le recul du côté protestant n'est pas aussi important que semble l'indiquer le chiffre pris matériellement. Mais il conclut ainsi : « Il reste cependant malgré tout une diminution considérable, tandis que, chez les catholiques, si l'on tient compte aussi des écoles moyennes et supérieures, l'accroissement est de 78,695. Que la baisse du nombre des élèves évangéliques et l'accroissement des élèves catholiques continuent de la sorte, peu à peu, quoique après de longues périodes, il faudrait signaler, en faveur des catholiques, un déplace-

(1) KROSE, *o. c.*, p. 378.

ment complet de la proportion des confessions religieuses » (1).

Ce sont là, pour les catholiques, des lignes réconfortantes.

V. Cohésion et organisation des catholiques allemands

Les catholiques allemands se présentent à tous les observateurs comme une masse compacte de vingt millions d'hommes qui répètent un Credo identique et bien précis, qui obéissent à des évêques soumis eux-mêmes au Souverain Pontife. Combien différent est le spectacle offert par les évangéliques !

Sans doute le protestantisme allemand a tenté depuis la Guerre un effort sérieux dans le sens de l'unité. En mai 1922 fut créé un *Deutsche Evangelische Bund* auquel adhérèrent vingt-huit églises, et même « l'Unité des Frères Moraves ». Cependant un fait demeure. « Au lieu de profiter de la liberté pour faire naître l'Église protestante d'Allemagne, les longues discussions qui ont suivi la séparation n'ont servi qu'à maintenir et à reconstituer, parfois dans chaque province de tel État, l'Église telle qu'elle existait auparavant. Aujourd'hui, comme avant 1918, règne la multiplicité ; il y a des églises protestantes, et aucune d'entre elles ne peut se donner comme l'expression complète ou suffisante du protestantisme allemand » (2).

Si les églises différentes sont nombreuses au sein du protestantisme, chacun sait que les doctrines le sont encore davantage. La Constituante de 1922 (pour le culte évangélique) a sans doute maintenu cette déclaration : « Que l'Église repose sur l'Évangile du Christ crucifié et ressuscité, notre Sauveur et Seigneur, sur le Symbole des Apôtres, la Confession d'Augsbourg, l'Apologie de cette Confession, les Articles de Smalkalde, le Petit et le Grand Catéchisme

(1) *Ibid.*, p. 392-393.
(2) Patry, *o. c.*, p. 33.

de Luther, et le Catéchisme d'Heidelberg » (1). Mais elle a dû vaincre pour cela une opposition formidable ; elle n'a pas osé donner à cette Confession de foi un caractère obligatoire ; et trente-cinq professeurs de théologie appartenant aux facultés prussiennes ont fondé, en guise de protestation, une « Association pour le maintien de la liberté de conscience » (2). L'évangélisme est tiraillé en toutes directions par des tendances diverses. Tendance catholique de la Haute-Église si bien étudiée par le R. P. CHARLES (3), tendance moderniste et néo-mystique, tendance apocalyptique, tendance germanique qui nationalise le Christ, tendance païenne qui revient aux anciens dieux de la Germanie, etc.

Les catholiques dont la cohésion apparaît sur le terrain de la foi et de l'obéissance manifestent encore leur unité par le parti politique du Centre.

Il est assez curieux qu'il n'existe pas en Allemagne de parti politique protestant. Les évangéliques sont en effet dispersés dans tous les groupes politiques, en allant de l'extrême droite à l'extrême gauche, à l'exception du seul Centre. « Cependant les milieux les plus fidèles à l'Église (évangélique) ne cachent pas et ne peuvent pas cacher leur sympathie pour le parti dit *deutsch-national*, c'est-à-dire pour la droite nationaliste » (4). Qui ne voit les graves inconvénients de cette alliance pour l'évangélisme, nécessairement associé ainsi, aux yeux du peuple, à la réaction, du point de vue politique et du point de vue social ?

Le Centre, au contraire, le parti politique des catholiques, continue à jouer après la Guerre le rôle qu'il a joué avant. Avec la *Sozial-Democratie,* il a pris en main courageusement la gestion des affaires ; il a obtenu, en s'opposant au radicalisme des socialistes, la reconnaissance des Églises comme corporations de droit public ; il a sauvé,

(1) PATRY, *o. c.*, p. 28.

(2) *Ibid.*, p. 42-44.

(3) *La robe sans couture. — La haute Église allemande de 1918 à 1923.* Bruges, 1923.

(4) PATRY, *o. c.*, p. 135-136.

au moins jusqu'ici, l'Église confessionnelle ; il a infiniment plus mérité du Christianisme que l'évangélisme qui a dû se mettre à sa remorque ; mais il a dû pour cela répudier les idées extrémistes des nationalistes et faire alliance avec la démocratie (1). Cette dernière attitude lui fut d'ailleurs singulièrement facilitée par le double fait que parmi ses fidèles le catholicisme allemand compte surtout des ouvriers et des représentants des classes moyennes (2), et que depuis longtemps il s'est posé en parti social.

« Le luthéranisme, au contraire, n'a jamais montré grande compréhension pour les problèmes économiques et sociaux... L'Église (évangélique) essaie aujourd'hui de se dégager de ces théories désuètes; mais elle a bien de la peine à retrouver l'occasion manquée le jour où, par courtisanerie à l'égard de l'empereur, elle a refusé d'écouter la voix de Stoecker (3). »

Unis de la sorte, les catholiques manifestent leur esprit d'organisation dans tous les domaines. Il suffit pour s'en convaincre de feuilleter la cinquième partie du *Handbuch* du P. Krose, intitulée : L'activité charitable et sociale des catholiques allemands. Le lecteur y passe en revue, pendant cent cinquante pages, tous les *Vereine* et tous les *Verbände* : ceux qui ont pour but de favoriser la vie religieuse du peuple et des ecclésiastiques ainsi que l'apostolat ; ceux qui s'occupent de la bienfaisance corporelle ; ceux qui ont trait à la culture populaire ; ceux qui groupent la jeunesse ; ceux qui réunissent les professionnels. Quelle merveilleuse initiative, en particulier, que le *Deutsche Caritasverband,* fondé en 1897 par le Dr Wertmann, mais qui prit par suite des nécessités sociales issues de la Guerre une importance hors ligne ! A cette vaste fédération, dont le centre est à Fribourg-en-Brisgau, se sont rattachés tous les diocèses de l'Allemagne ; d'elle dépendent en outre, directement ou indirectement, les *Fachverbände* et les

(1) Patry, *o. c.*, p. 125-128.
(2) *Ibid.*, p. 242 et Delattre, *art. cit.*, p. 37-38.
(3) Patry, *o. c.*, p. 70.

Caritativen Organisationen, qui travaillent dans des domaines nettement spécialisés de la charité. On s'efforce cependant de conserver à chaque œuvre de la liberté d'action, de ne pas diminuer sa valeur propre. Que de gaspillages doit épargner une organisation de ce genre, et combien, dans certains pays, l'on aurait avantage à méditer un tel exemple!

VI. Ordres et Congrégations religieuses.

Le principal obstacle à la marche en avant de l'Église catholique en Allemagne réside dans les mariages mixtes. Sa principale raison d'espérer consiste, semble-t-il, dans l'admirable développement des ordres et congrégations religieuses depuis la Guerre.

Ce « printemps monacal » est dû surtout à la liberté. La Constitution de Weimar ne soumet les Ordres religieux à aucune limitation ou restriction, et ceux-ci ont aussitôt utilisé cette circonstance favorable » (1). Mais l'accroissement se manifeste proportionnellement plus encore pour les communautés d'hommes que pour celles de femmes. En effet, la guerre a forcé à rentrer dans leur pays beaucoup de religieux allemands chassés des missions étrangères ; ensuite, du moins en Prusse, les mesures d'exception portées contre les ordres religieux et qui avaient subsisté pour les ordres masculins plus longtemps que pour les féminins, sont tombées définitivement en 1919 (2).

De 1922 à 1924, le nombre des établissements religieux pour hommes s'est élevé de 486 à 520, il s'est donc augmenté de 34 ; celui des couvents de femmes, de 6,316 à 6,379, avec un accroissement de 63 ; le nombre des religieux a passé de 8,697 à 9,724 ; celui des religieuses de 67,222 à 69,644, c'est-à-dire avec une augmentation de 1,024 et de 2,422.

Bien que les fondations nouvelles aient surgi presque partout en Allemagne, depuis la guerre, il existe encore

(1) Patry, *o. c.*, p. 82.
(2) Krose, *o. c.*, p. 431.

certaines régions protestantes totalement dépourvues de communautés d'hommes. Ainsi le Slesvig-Holstein, le Brünswick, Brême, Lübeck, Anhalt. Le diocèse de Cologne tient la tête avec 80 établissements et 1,627 religieux.

Les religieuses en Allemagne ne peuvent guère s'occuper, ainsi que dans la plupart des autres pays, d'enseignement. Leur domaine c'est celui de la charité. Comme l'on ne compte que 5,678 diaconesses employées dans les lazarets, les sœurs hospitalières rendent donc de nombreux services, même à la population protestante, et leur action est souvent apostolique. Parmi les religieux, les Franciscains, toujours restés populaires en Allemagne, forment le groupe le plus considérable : 1,583 hommes répartis entre 92 maisons. Il faut y ajouter les Capucins (792 hommes et 47 maisons). Immédiatement après viennent les Bénédictins (1,475 membres et 33 maisons). Les *Barmherzige Brüder,* qu'on rencontre partout en Allemagne, constituent la plus importante des congrégations laïques (989 frères en 57 maisons) (1).

Les protestants s'effraient naturellement beaucoup de cette invasion monastique. Les catholiques, au contraire, s'en réjouissent, et les évêques, d'ordinaire, en tout premier lieu. Ils espèrent que, comme jadis l'Allemagne a été convertie surtout par les moines, elle reviendra aujourd'hui au christianisme intégral, à la suite de leur pénétration en Allemagne, par l'exemple de leurs vertus et par l'aide qu'ils apporteront au clergé séculier. Ils ne redoutent pas pour le recrutement de celui-ci la concurrence des religieux. « Dans le développement des vocations religieuses, disait l'un d'eux au R. P. Delattre, nous voyons une hausse de la température surnaturelle des diocèses ; rien ne peut davantage favoriser au sein du peuple chrétien l'éclosion des vocations sacerdotales dont nous avons tant besoin (2) ».

(1) Krose, *o. c.*, p. 428-439.
(2) Delattre, *art. cit.*, p. 46.

Une hausse de la température surnaturelle des diocèses, voilà en effet le souhait suprême à former pour l'Église allemande. M. Patry remarque que « l'Église (catholique dans ce pays) marche vers l'avenir avec la ferme volonté de le marquer de son empreinte » (1). C'est bien l'impression que donne cette armée de fidèles, admirablement encadrés par leurs chefs, leur obéissant avec un véritable esprit de foi, précédés de troupes d'élite, les religieux. Mais il ne faut pas se dissimuler les dangers qui la menacent, sous le prétexte par exemple que plusieurs d'entre eux atteignent plus redoutablement encore les églises protestantes. Les évêques, les curés, en général les prédicateurs, ont donc raison de répéter sans cesse au peuple les enseignements des Souverains Pontifes sur les mariages mixtes, la grande plaie qui ronge le catholicisme allemand ; de l'exhorter à ne pas se prévaloir des difficultés économiques d'aujourd'hui pour oublier les lois éternelles du mariage ; de lui faire apprécier, comme il convient, l'honneur que fait Dieu à une famille chrétienne lorsqu'il appelle un de ses fils au sacerdoce. Ainsi, avec l'aide de Dieu, ils sauveront l'Église catholique allemande par l'Église catholique allemande. Son grand ennemi ce n'est pas, en effet, l'hérésie, ce n'est pas même l'incrédulité, mais c'est, comme le disait l'évêque cité plus haut, la baisse de la température surnaturelle des diocèses.

É. DE MOREAU, S. J.

Vinification scientifique et vin de messe

Il existe, on le sait une science œnologique : constituée surtout depuis Pasteur et ses découvertes sur la fermentation, elle a pris, aux débuts du XX^e^ siècle, de grands déve-

(1) *O. c.*, p. 242.

loppements; elle tend de plus en plus à se vulgariser. Nos pères, en fait de vinification, se contentaient plutôt de laisser agir la nature; les viticulteurs d'aujourd'hui se voient invités à l'aider davantage, ou même à la suppléer.

La théologie morale ne peut se désintéresser de telles invitations. Il lui appartient de les juger au point de vue moral, et surtout, — ce qui est plus délicat, — par rapport au vin de messe. L'Église a toujours entouré ce dernier d'une sollicitude spéciale. De lui dépend en partie le sacrifice, centre du culte et source majeure de vie. On comprend donc que les théologiens aient à se demander : que faut-il penser, au sujet du vin de messe, de la vinification dite scientifique? les procédés qu'elle préconise sont-ils acceptables? ou doit-on exiger des producteurs et des commerçants qu'ils les écartent, qu'ils s'abstiennent de tel ou tel?

D'excellentes études ont déjà répondu à ces questions (1).

Sans prétendre les refaire et en nous inspirant d'elles, nous voudrions examiner d'une manière toute pratique comment les solutions données doivent s'appliquer dans un des grands pays producteurs de vins, celui qui sans doute, sous ce rapport, intéresse le plus directement nos lecteurs, la France (2).

---

(1) En première ligne nous citerons le travail du P. Jos. Pauwels, paru dans les *Periodica* en 1912 (LVI, suppl. XVII, p. (57) et sqq.) ; c'est le meilleur que nous connaissions sur ce sujet ; il s'inspire d'un article du P. Vitoria, *El vino dulce para misas* dans *Razon y fe,* 1909. On trouvera aussi de bonnes réponses dans l'*Ami du clergé,* 1921, p. 657 ; 1922, p. 703 ; 1923, p. 48.

En 1872 (t. IV, p. 389 sqq.) et en 1873, (t. V, p. 393 sqq.), notre Revue publiait deux articles détaillés sur cette question : en s'y reportant, on verrait les éléments nouveaux, qui, depuis cinquante ans, s'y sont ajoutés et la nécessité de leur adapter les solutions anciennes.

(2) Nous tenons à dire que cet article a été composé en dehors de toute intention et de tout esprit de réclame. Si nous parlons uniquement de la viticulture française, c'est que sur elle seule nous avons pu nous instruire non seulement par des livres mais aussi par des enquêtes personnelles. Nous accueillerions bien volontiers les renseignements qui pourraient nous être communiqués sur la pratique des autres pays viticoles.

La production vinicole française se trouve surtout depuis la guerre se développer de plus en plus dans un sens scientifique : des ouvrages, des revues ou des journaux techniques se publient qui vulgarisent la science œnologique (1); la grande presse régionale ne manque pas de présenter chaque année, au moment des vendanges, des conseils sur la campagne qui va s'ouvrir ; des laboratoires officiels ou des stations d'études (il en existait 45 environ en 1925) s'offrent pour guider les producteurs ; des maisons de produits dits œnologiques se sont constituées et leurs chiffres d'affaires s'accroissent d'année en année; dans la grande viticulture comme dans le grand commerce des chimistes dirigent ou surveillent les opérations de vinification et les font profiter des progrès de leur science.

Ce qu'il faut de plus soigneusement noter, c'est que tout cet effort scientifique se trouve légalement ordonné et régularisé.

La chimie est une belle chose; mais, laissée à elle-même, ne risquerait-elle pas de si bien aider la production vinicole qu'elle en arriverait à la supprimer? Les viticulteurs français ont voulu conjurer un tel péril; ils se sont défendus contre les opérations scientifiques excessives; toute une série de lois et de décrets ont réglementé la vinification et déterminé les procédés permis et les pratiques défendues (2).

Et cette législation n'est point, comme on pourrait le

---

(1) Parmi ces ouvrages nous renvoyons surtout aux suivants : E. Chancrin, inspecteur général de l'agriculture, *Le Vin. Procédés modernes de Préparation, d'Amélioration et de Conservation*. Paris, Hachette, 1924 ; L. Mathieu, *Vinification*. Librairie de la Maison Rustique, 1925.

La plupart des indications scientifiques qui se trouvent dans cette étude ont été empruntées à ces livres, surtout au premier.

(2) Lois du 11 juillet 1891 et du 1 août 1905 sur la répression des fraudes dans les denrées alimentaires et les produits agricoles ; décrets du 3 septembre 1907 et du 19 août 1921 sur le même objet ; lois du 24 juillet 1894 et du 29 juin 1907 sur le sucrage, le vinage, le mouillage, etc... La plus récente mesure législative sur cette matière est un décret du 15-19 août 1925, modifiant celui du 19 août 1921 et permettant l'édulcoration des vins blancs secs avec des vins doux ou des moûts mutés à l'anhydride sulfureux.

craindre, restée lettre morte. Un service très sérieux de répression des fraudes existe et fonctionne; il enquête, surveille, fait des prélèvements, inflige des amendes que sanctionnent, s'il y a lieu, les tribunaux; il voit son action très efficacement renforcée par les associations fort puissantes et très éveillées de viticulteurs, qui se portent à l'occasion partie civile dans les procès et obtiennent des dommages-intérêts.

En somme, on peut le dire, si les fraudes individuelles et d'occasion restent possibles, si tel petit commerçant peut — et pourra toujours — mouiller une fois en passant son vin, y mettre un produit défendu ou une quantité illégale d'un produit toléré, il est actuellement bien difficile en France, — dans les limites du territoire, — à un propriétaire ou à une maison de commerce, — d'une manière habituelle et pour de grandes quantités de vin, d'échapper aux prescriptions légales.

Il reste que les procédés modernes et légaux que nous allons passer en revue ne sont pas d'un usage courant en toutes les régions viticoles françaises et dans toutes les classes de producteurs ; plus employée dans les pays de vins fins et dans la grande production, ils ne paraissent guère avoir atteint jusqu'ici les petits propriétaires ou les gros vins ; ils se répandent cependant de plus en plus un peu partout ; et c'est pourquoi il est intéressant de nous demander ce qu'il faut en penser au sujet du vin de messe.

*
* *

Nous n'insisterons pas sur ceux de ces procédés qui se trouvent être d'action plutôt physique, c'est-à-dire qui agissent sur le moût ou sur le vin d'une manière proprement extérieure : chauffage ou refroidissement produisant la condensation du moût, pasteurisation du vin, débourbage mécanique, filtrage, etc... Ils influent sans doute en fin de compte sur la composition interne des vins ; mais, ne leur ajoutant point d'élément nouveau ou étranger, ils ne peuvent apporter aucune inquiétude quant au vin de messe :

que le produit reste après ces opérations, au témoignage des sens, du vin, et cela nous suffira (1).

Parmi les procédés proprement chimiques, comportant des additions directes de substances aux moûts et aux vins, quels sont donc ceux que les lois françaises autorisent et qui sont surtout conseillés par l'œnologie aux viticulteurs, spécialement pour les vins blancs (2) ?

En voici une énumération et une description sommaire d'après les divers moments de la vinification.

1°) Préparation du moût.

A) *Sucrage.* Il importe pour la bonne fermentation et pour la conservation du vin que le moût, obtenu par le foulage et le pressurage des raisins, présente des quantités suffisantes et proportionnées de sucre et d'acides.

Le déficit de sucre, dû au manque de maturité de la vendange, rendrait le vin faible en alcool et instable.

Un vinage (addition d'alcool) ou un sucrage (addition de sucre) convenables remédieraient à ce déficit.

Mais la loi française interdit en général le vinage du

---

(1) Parmi ces procédés physiques le seul qui pourrait nous inquiéter quelque peu serait celui d'extraction par déplacement ou diffusion. Il prêterait facilement au mouillage. Mais il ne sert que dans la vinification en rouge, pour expulser par un courant d'eau des marcs, remis dans le moût pendant la fermentation, le vin qui reste.

(2) A la messe, notre époque ne se sert généralement que de vin blanc. On le sait, ce n'est qu'en vue de la propreté des linges ; aucune proscription du vin rouge n'a en effet jamais été portée par la liturgie. Aux débuts de l'Église et jusqu'au XIV^e^ siècle le vin rouge parût au contraire avoir été préféré pour le sacrifice soit parce qu'il représenterait mieux le sang du Christ (St Jérôme, *ad Heliodorum*), soit parce qu'il est moins facile de le confondre avec l'eau (canons de divers conciles des XIII^e^ et XIV^e^ siècles). Voir *Corbled, Hist. du Sacr. de l'Euch.*, 1885, t. I, p. 199.

On sait qu'on peut vinifier en blanc des vendanges rouges ; il suffit de ne pas remettre les marcs, foulés et pressés, dans le moût au moment de la fermentation ; généralement la coloration sera à travailler ; sauf sur ce dernier point, ce que nous allons dire s'applique aussi à cette vinification ; mais comme elle ne paraît qu'exceptionnelle en France, nous traitons directement des seuls vins obtenus de raisins blancs ou peu colorés.

moût (1). Quant au sucrage, elle ne le permet que d'une manière très restreinte (au plus 10 kg. par 3 hectolitres de vendange), après déclaration et en acquittant des droits de plus en plus forts.

Au reste les vendanges blanches en France sont généralement récoltées le plus mûres possible ; dans les années normales, le manque de sucre, surtout dans le midi, sera donc plutôt rare.

B) *Phosphatage et tartrage.* Ce qui sera plus fréquent, c'est le manque d'acidité.

L'acidité en effet, due surtout à l'acide tartrique et à un sel, le bitartrate de potasse, vient des pellicules et de la rafle (partie ligneuse du raisin). Or celles-ci, quand il s'agit de vinification en blanc, au contraire de la vinification en rouge, ne sont jamais remises dans le moût pendant la fermentation. Le moût, peu acide de lui-même, ne recevra donc pas le plus souvent, en fermentant, ce supplément d'acidité, qui serait si utile au vin afin de rester stable.

Aussi l'œnologie conseille de corriger dans le moût lui-même ce défaut par de petites additions de substances appropriées. Il y a quelques années le procédé le plus en honneur en France, semble-t-il, était le plâtrage (addition de plâtre pulvérisé à la vendange) mais la quantité de cette substance autorisée actuellement par la loi étant très minime, il est généralement remplacé par le phosphatage et le tartrage.

Le phosphatage consiste à ajouter au moût du phosphate bibasique ou bicalcique de chaux pur (175 à 300 grammes pour 1.000 kg. de vendange) ou du phosphate d'ammoniaque cristallisé pur (500 g. à 1 kg. pour 1000 kg. de vendange). Dans le tartrage, c'est de l'acide tartrique cristallisé pur que l'on met dans le moût. La proportion recommandée

(1) Il n'y a d'exception que pour les moûts provenant de raisins muscat, malvoisie, grenache ou maccabeo ; une addition de 10 pour 100 du volume à ces moûts est permise afin d'achever la constitution de vins doux très forts en alcool.

est de 120 grammes par hectolitre pour obtenir un degré d'acidité en plus.

Il faut noter au reste que l'on peut obtenir plus naturellement cette correction d'acidité à l'aide de grapillons verts dont le jus est très acide. La préparation en est faite facilement par le viticulteur lui-même.

c) *Tanisage.* Un autre élément important en vinification, c'est le tanin. Il contribue avec l'acidité à arrêter le développement des maladies, surtout de la graisse fréquente dans les vins blancs ; il assure le dépouillement des vins nouveaux par la précipitation des matières albuminoïdes et favorise un bon vieillissement du vin. Mais, de même et plus que l'acidité, il fera facilement défaut aux vins blancs, — et pour la même raison. Il vient en effet des pellicules, de la rafle, surtout des pépins ; il a besoin pour passer dans le vin d'être dissous par l'alcool que produit la fermentation. Les vins rouges en acquerront une quantité suffisante, et même parfois excessive, puisqu'ils fermentent avec leurs marcs. Au contraire les vins blancs en manqueront presque totalement.

L'œnologie recommande donc, et la loi française permet un tanisage léger, à faire dès avant la fermentation pour que le mélange soit plus complet (50 à 60 grammes pour 1.000 kg. de vendange).

Les tanins conseillés sont surtout des tanins à l'alcool. Ils peuvent être extraits des pépins de raisins et être fournis par le commerce ou être préparés par le viticulteur lui-même, qui peut également tirer du vin l'alcool employé.

d) *Sulfitage.* Le moût, ayant une acidité convenable et placé dans de bonnes conditions de température, (entre 20 et 30 degrés), fermentera facilement. Cette acidité permettra en effet aux bons ferments (c'est la levure apiculée qui commencera la fermentation et la levure elliptique qui la continuera) de prendre le dessus sur les mauvais germes, encore que ces derniers soient en nombre bien supérieur. Mais afin de mieux assurer le départ si important de cette opération et de lui donner une perfection plus grande, tout

en ne négligeant pas de veiller à l'acidité et au dosage du tanin, qui restent nécessaires pour la conservation ultérieure du vin, l'œnologie préconise un autre procédé, de plus en plus employé dans la viticulture française, — c'est le sulfitage.

Il y a beau temps que les bons effets de l'acide sulfureux (plus exactement de l'anhydride sulfureux) en vinification sont connus : les anciens Romains employaient déjà la mèche souffrée, brûlée dans les récipients vinaires ; nous usons encore de ce procédé pour préparer et assainir nos barriques et nos tonneaux.

Mais voici que de nos jours on demande davantage à cet acide ou anhydride, à savoir de stériliser la vendange elle-même. Mis sous forme liquide ou solide dans les raisins au moment du foulage ou dans le moût, (10 à 25 grammes par hectolitre pour la vinification en blanc), il effectuera une véritable sélection en faveur des meilleures levures, et il éliminera les bactéries, ferments des maladies. Cette action élective reste encore quelque peu mystérieuse : on l'attribue aux dimensions plus grandes, quoiqu'encore microscopiques, de ces bactéries, qui fixent ainsi une quantité supérieure d'acide et s'en trouvent au moins paralysées.

Quoi qu'il en soit de l'explication, il est certain qu'une sulfitation appropriée fait mieux partir la fermentation, lui permet de se poursuivre dans de meilleures conditions et de s'achever avec un degré d'alcool plus fort et une finesse supérieure du produit.

Cette sulfitation légère ne laisse que peu d'acide sulfureux dans le vin et elle est autorisée par la loi, jusqu'à concurrence de 450 milligrammes par litre, dont 100 milligrammes au maximum à l'état libre.

Si elle était plus considérable, elle aurait pour effet de stériliser complètement le moût, même dans ses bonnes levures ; ce serait alors du moût muté, auquel il faudrait restituer de nouvelles levures pour obtenir sa fermentation ; nous allons dire un mot de ces moûts en traitant de la fermentation elle-même.

2°) Fermentation.

Levurage et moûts mutés. Le moût, ayant été, si c'est nécessaire d'après l'analyse, convenablement acidifié et tanisé, un sulfitage léger l'ayant assaini, pourrait fermenter de lui-même. Mais l'œnologie conseille, pour plus de sûreté et en vue d'un meilleur résultat, de lui ajouter des levures commerciales. Elles aideront le travail des levures déjà existantes ; si c'était nécessaire elles suppléeront à leur action, et en tout cas donneront un vin plus fort en alcool et d'une plus grande finesse. Ces levures ont été, elles-mêmes, recueillies dans des crus de qualité supérieure et cultivées en laboratoire. On a reconnu au reste que les levures vinaires ne venaient pas de l'intérieur des raisins, mais du sol ; elles apparaissent très curieusement en juillet et se fixent sur la rape et les pellicules, d'où elles passent dans le moût ; la fermentation faite, comme de bonnes ouvrières qui ont rempli leur tâche, elles disparaissent pour la plupart dans les lies.

Ce levurage, qui n'est qu'une aide utile si la sulfitation à été légère, pourrait devenir nécessaire : c'est le cas des moûts mutés ou sulfités à fond.

A en croire l'œnologie, nous aurions même là la vinification tout à fait scientifique, celle de l'avenir : les moûts, sulfités à fond, seraient portés dans des usines vinaires, comme on le fait pour le froment ou la betterave. Dans ces usines la fermentation serait entourée de tous les soins désirables, commencée et poursuivie dans les meilleures conditions. Les résultats en alcool et en bouquet seraient, assure-t-on, bien meilleurs. Qu'en est-il de ces vues? De grandes maisons de commerce, non seulement en Champagne, où c'est courant, mais en d'autres régions de la France, y répondent déjà et délivrent ainsi les propriétaires du soin de préparer eux-mêmes leurs vins.

Il ne semble pas toutefois très probable que là où les vignobles sont très divisés et donnent des vins renommés, à cause même de la diversité des crus, on puisse croire à la généralisation de cette pratique.

Quoi qu'il en soit, le levurage soit partiel, soit complet, tend à se répandre. Les viticulteurs le pratiquent soit directement, soit en préparant eux-mêmes, avec des raisins choisis, des pieds de cuve qu'ils versent dans le moût. La loi française autorise ces opérations. Elle ne défend même pas la confection de moûts mutés et leur emploi pour édulcorer le vin déjà fait et le transformer en vin doux (vin dont une partie du sucre n'a pas été convertie en alcool.) Le mélange ne doit pas cependant, au terme des réglements, contenir, en fin de compte, une dose d'anhydride sulfureux supérieure à 450 milligrammes par litre.

Il faut noter aussi que l'assainissement du moût pourrait être obtenu par un procédé plus extérieur que le sulfitage, le chauffage à un degré qui détruit les levures et les bactéries; ce procédé, s'il peut produire une certaine condensation du liquide, n'abîme en rien le moût.

3°) Purification du vin.

A) *Soutirages et collage.* Le vin, obtenu par la fermentation du moût, n'atteindra perfection et stabilité que s'il est purifié suffisamment des lies et des germes de maladie qui se trouvent encore en lui.

Déjà le sulfitage du moût, surtout à dose forte, a opéré une purification préalable (débourbage du moût). Celle du vin sera perfectionnée ou obtenue par les soutirages (transvasements dans d'autres récipients après repos) et par le collage.

Le collage a pour but de déterminer la précipitation des éléments solides en suspension dans le vin, en provoquant un composé insoluble de tanin grâce à l'introduction d'une matière albuminoïde (blanc d'œuf, sang, caséine) ou gélatineuse (gélatine, colle de poisson). Il peut aussi se faire à l'aide de substances agissant mécaniquement par leur chûte (papier, sable, etc.).

La loi française autorise ces divers procédés au reste depuis longtemps en usage. De fait, on peut dire que même ceux dont l'action est le plus directement chimique ne laissent dans le liquide que des quantités infinitésimales des

substances employées. C'est vrai même des collages au blanc d'œuf (2 ou 3 blancs d'œuf par hectolitre) ou à la colle de poisson (2 à 3 grammes de colle sèche par hectolitre), l'un et l'autre très en faveur en France pour les vins blancs.

Au collage on peut aussi ajouter ou même substituer le filtrage, qui, spécialement pour les vins blancs, donne d'excellents résultats, mais demande pour être pratique une installation coûteuse dans les petites exploitations.

B) *Coloration*. En même temps que de la pureté, le viticulteur se préoccupe de la bonne coloration de son vin. Elle est particulièrement importante pour la présentation et n'est pas négligeable dans le vin de messe, un vin peu coloré pouvant trop facilement se confondre avec l'eau.

Or, surtout si le vin n'a pas été tanisé, si le collage a été pratiqué et par lui la matière colorante diminuée, il peut y avoir avantage à renforcer la coloration.

La loi interdit l'emploi de tout colorant venant de la houille ; elle n'autorise que l'addition de caramel de raisin. C'est le produit de la caramélisation du sirop obtenu par concentration du moût ou du vin.

Une très minime quantité de cette substance suffit pour atteindre le but poursuivi, celui de teinter le vin, et non de l'adoucir, ce qui serait considéré comme une fraude.

4°) AMÉLIORATION DU VIN ET LUTTE CONTRE LES MALADIES.

A) *Coupage, pasteurisation,* etc. Si la maturation de la vendange n'a pas été bonne, si le moût n'a pas été amélioré ou la fermentation régulière, le vin peut présenter des défauts et être exposé à des altérations qui tiennent à sa mauvaise constitution : des maladies peuvent naître qui le décomposeront bientôt.

C'est ici surtout que les fraudes peuvent devenir une vraie tentation. La loi française ne permet d'améliorer un vin malade qu'avec une modération et des soins qui doivent exclure tout reproche de falsification.

Elle autorise le coupage des vins ; mais à condition qu'ils soient sains. Ce mélange fera perdre le droit à certaines appellations précises, mais il ne constitue pas, s'il est suffisamment clair pour le consommateur, une fraude.

Contre les maladies elle permet tout procédé mécanique, la pasteurisation par exemple, ou chauffage à 70°, qui sert à les combattre à peu près toutes, l'acidification des vins plats ou exposés à la casse par un phosphatage léger ou une petite addition d'acide citrique (mais non par le tartrage), de même le tanisage, fait dans les conditions indiquées déjà ; avec la pasteurisation cette dernière opération permettra de combattre spécialement l'une des principales maladies des vins blancs, celle de la graisse.

Mais impitoyablement, si le vin devient vraiment altéré, cassé, moisi, vinaigré, il ne peut plus être mis dans le commerce ; il doit être envoyé à la vinaigrerie ou à la distillerie ; toute tentative de l'écouler malgré de telles tares devient un essai de tromperie passible de poursuites et d'amendes.

B) *Vinage.* Il nous reste à dire un mot du vinage ou addition d'alcool proprement dit. Nous avons déjà fait remarquer que la loi défendait le vinage du moût avant la fermentation. Elle interdit également celui du vin qui doit être vendu ou consommé sur le territoire. Un moût trop faible peut être condensé ou légèrement sucré; le vin en résultant peut être mélangé avec un autre vin plus fort ; il ne peut sans qu'on ait à craindre des poursuites être renforcé par addition directe d'alcool.

Cette règle n'a d'exception que pour les vins destinés à l'exportation : après déclaration et sous la surveillance très stricte de la régie, un vinage modéré peut être pratiqué, de manière à obtenir les degrés d'alcool (de 8 à 10 au moins) recommandés pour la bonne tenue du vin en voyage.

Il n'est nullement requis par la loi que l'alcool ainsi ajouté soit de l'alcool de vin; mais il suffit qu'il soit de bonne qualité.

*
* *

Avant d'apprécier les diverses opérations que nous venons d'énumérer, il nous faut rappeler sommairement les exigences et les désirs de l'Église en ce qui concerne le vin de messe et examiner plus en détail le point qui peut faire une particulière difficulté.

Les principes généraux concernant la validité et la licéité de ce vin sont clairs et sont exposés d'une manière identique par tous les auteurs.

En somme l'Église exige pour ce vin deux choses : qu'il soit naturel et qu'il ne présente pas de corruption (canon 815, § 2) ; il doit provenir de raisins, et présenter à nos sens, sous le rapport de la saveur, de la couleur et de l'odeur, les qualités ordinaires du vin.

Si des éléments étrangers, ne tirant pas leur origine de la vendange prédominaient, si le vin n'était pas convenablement fermenté, ou si les qualités susdites manquaient par trop, la validité serait en péril.

Mais, pour mieux protéger cette validité, l'Église demande en outre que, dans la mesure du possible on vise à un maximum de perfection et de pureté : un vin ne sera vraiment licite pour le sacrifice que s'il est complètement fait, sans maladie ni acescence notables, et s'il n'est point additionné de substances étrangères aux raisins.

C'est sur ce dernier désir de l'Église que nous avons à insister.

Le principe est indiscutable : de telles additions sont en général à éviter ; c'est le sens très net des décisions du Saint-Office et c'est une prudence dont on n'a pas besoin de souligner la sagesse.

Cependant en fait, dans l'application de cette règle, quelques atténuations ne peuvent-elles être admises ? et, dans l'affirmative, jusqu'où est-il loisible de les étendre ?

Le bon sens ne perdant jamais ses droits, même en matière liturgique, il est clair qu'on peut d'abord ici invoquer un de ses axiomes : « Parum pro nihilo reputatur ».

Cet axiome s'applique certainement à ces quantités infinitésimales de substances étrangères qu'il est impossible

de ne pas laisser se mêler au vin, ne serait-ce qu'à cause des récipients et des manipulations.

Mais au-délà, en s'appuyant sur les manières communes de faire et de juger admises par les producteurs et les consommateurs, ne peut-on l'invoquer encore ?

Après Busembaum et saint Alphonse (VI, n. 207) qui résument toute l'ancienne casuistique, les auteurs modernes s'accordent à reconnaître qu'*une addition modique* « d'arômes et de liqueurs » tout en n'inquiétant pas pour la validité, rendraient le vin illicite.

Entre quantité infinitésimale et quantité modique, il y a une certaine marge. Avec quelques moralistes qui ont essayé d'être tout à fait précis, on peut donc estimer qu'*une quantité très modique* de substances étrangères ne s'opposerait pas nécessairement à la licéité du moins dans certaines conditions (1).

Essayons d'après les décisions de l'Église les plus significatives de justifier cette manière de voir et de déterminer plus exactement ces conditions.

On sait que l'Église admet comme ne s'opposant pas à la licéité les deux opérations suivantes :

A) la restitution de l'eau faite à des raisins secs afin de constituer un moût fermentescible (S. Off. 22 juillet 1706, 10 avril 1889).

Même si on explique cette tolérance en disant avec les

---

(1) Il nous suffira de citer, parmi les anciens auteurs, Ferraris, et, parmi les modernes, Noldin et le R. P. Vermeersch.

Ferraris, *Prompta Bibliotheca,* art. Vinum n. 13 : « Uno verbo omnia vina de vite modo consueto extracta, quae non sunt substantialiter corrupta vel notabiliter corrupta, sunt materia apta consecrationis quamvis aliqualiter alterentur, ut si calefiant et modice coquantur, modicæ aquae admisceantur aut aliquo aromate ad ea conservanda condiantur ».

Noldin, *De Sacram.,* ed. 13, 1920, n. 109 sub b. : « ... Quin etiam materia licita esse potest si modicum quid addatur ad vinum conservandum ».

Vermeersch, *Theol. mor.,* III, 1923, n. 372 : «In vino puro et sincero, omnia elementa stricte dicta ex vite sumenda sunt : modicissima tamen quantitas aliunde sumpta sinit ut dicas : parum pro nihilo reputatur ».

PP. Pauwels et Vermeersch que l'eau n'est dans le vin qu'un élément secondaire, un élément au sens large (1), il reste que nous avons là une addition de substance ne venant pas de la vigne et en quantité considérable : toute addition n'est donc pas à proscrire, par elle-même, quand il s'agit de licéité.

B) L'addition d'alcool pour fortifier un moût trop faible de manière cependant à ne pas dépasser le degré courant dans une région (12° pour les vins secs français, 18° pour les vins espagnols). (S. Offic. 30 juillet 1850, 15 avril et 25 juillet 1891, 5 août 1896.)

Outre la condition indiquée, deux autres conditions, sont stipulées : que l'alcool vienne lui-même du vin et qu'il soit ajouté avant la fermentation tumultueuse ou proprement dite.

A ces décisions bien connues et que rapportent tous les auteurs, nous ajouterons deux autres, qui n'ont pas reçu de publication officielle.

En 1892, un évêque canadien, celui de Trois Rivières, demanda à la Propagande s'il pouvait user à la messe d'un vin venant de moût auquel avaient été ajoutés environ

---

(1) Pauwels, *l. c.*, p. 70, n. 30 et Vermeersch, *Theol. mor.* III, n. 372, *Epit. J. C.*, II, n. 85, considèrent que l'eau du raisin vient du sol sous forme de sève sans subir une élaboration vitale, une transformation aussi profonde que d'autres éléments.

Au reste, en ce qui concerne l'eau, une certaine tolérance paraît facilement admise par des auteurs sérieux. On a pu lire plus haut ce que disait Ferraris. Benoit XIV (*Instit.*, LXXVII, n. 7) semble approuver comme licite l'usage de vins bolonais, faits de moûts à qui l'on ajoutait habituellement un peu d'eau.

Le P. F. M. Cappello dans son récent traité de *Sacramentis* (1921) s'exprime ainsi « Quoad aquam putamus cum Benedicto XIV (notif. LXXVII, n. 7), Berardi (Praxis III, n. 916) et aliis licitum esse eam in modicissima quantitate (... id est ad summum 3 vel 4 pro 100) vino admiscere ante fermentationem inceptam aut saltem nondum completam, si rationabilis causa id postulet. » Cet auteur étend la même permission au vin déjà complètement fermenté (vino non recenti seu post completam fermentationem) si le prêtre ne peut facilement s'en procurer d'autre (n. 299, p. 204).

5 kg. de sucre par 100 litres : la Propagande répondit favorablement, sans doute dans l'hypothèse où l'on n'aurait pas facilement d'autre vin (1).

La même année, à un évêque français qui s'informait si, pour corriger l'acidité d'un vin blanc et le rendre plus agréable, il était permis d'ajouter du bitartrate de potasse, le Saint-Office déclarait « Non expedire » (2).

Qu'il ne faille pas exagérer la portée de ces deux réponses, c'est au reste une chose qui est claire. Elles ne visent que des cas particuliers. La première n'autorise certainement pas en toute hypothèse un sucrage même léger du moût ; la seconde ne paraît pas condamner absolument tout tartrage ou opération semblable. Mais l'une et l'autre sont cependant significatives à la fois de la tolérance possible et de la réserve très prudente que l'Église entend garder.

---

(1) Cette réponse se trouverait dans la *Revue Théologique française*, t. X, 1905, p. 628 (article de Dom André Malet). Nous n'avons pu en vérifier le texte. Le P. Vermeersch la cite dans *Theol. mor.* III, n. 372 avec la réserve que nous reproduisons. Le P. Cappello, (*De Sacram.*, t. I, n. 289) admet au reste comme licite l'addition en petite quantité de sucre dans le vin pour une juste raison, par exemple pour enlever ou diminuer une acreté excessive, si le prêtre n'a pas ou ne peut avoir facilement d'autre vin.

(2) Voir *N. R. Th.*, t. XXIV, 1892, p. 389 ; Bucceroni, *Enchir. mor.*, 1905, ed. 4, n. 501, p. 311 ; Gasparri, *De Sanct. Euch.*, t. II, n. 818. Voici d'après ce dernier auteur, le texte de la supplique :

« Nos vins blancs de X... ont généralement le défaut de garder de l'acidité. Cette dernière est due à un excès d'acide tartrique et les rend peu agréables souvent. Il est reconnu qu'en ajoutant à ces vins du tartrate de potasse, sel qui est extrait des lies de vin par un procédé chimique, on corrige cette verdeur et on rend le vin plus agréable. Ce sel forme avec l'acide tartrique en excès un bitartrate de potasse qui tombe au fond du fût. Je viens vous demander si je puis traiter ainsi du vin destiné à la messe. Pareil traitement avec un produit extrait du vin et qui est précipité presque en totalité, ne change ni ne diminue le liquide ».

On remarquera que la réponse « non expedire » peut fort bien n'exprimer qu'un simple avis d'opportunité, et qu'il s'agit d'après la demande même de rendre simplement le vin plus agréable : cela explique ce que nous ajoutons.

En nous inspirant donc de tout cet ensemble de décisions et de directions, nous estimerions que l'on pourrait, pour le point que nous examinons, admettre les conclusions suivantes. On comprendra que nous les donnions expressément sous réserve de jugements nouveaux et plus formels de Rome.

Pour être tolérables, des additions de substances étrangères au raisin doivent en principe être non seulement modérées mais très modérées : quelques grammes au plus par hectolitre ; l'ensemble ne doit pas atteindre un total vraiment considérable.

Dans cette appréciation il sera juste d'ailleurs de considérer la quantité qui reste définitivement dans le vin et non pas ce qu'on mettrait immédiatement dans la vendange ou dans le moût.

S'il s'agissait de quantités plus fortes, il faudrait, nous semble-t-il, pour avoir toute tranquillité, une permission plus explicite de l'Église, comme celles qu'elle donne sous certaines conditions à l'occasion de vins de raisins secs ou pour le vinage de moûts trop faibles. Et il serait utile alors de distinguer éléments premiers et essentiels du vin, ceux qui reçoivent de la vigne une élaboration plus complète et éléments secondaires et moins propres comme l'eau. Pour les premiers il y aurait sans doute à attendre plus de réserve de la part du Saint-Office.

En second lieu, il est clair que de telles additions doivent être sérieusement motivées, regardées par les producteurs comme très utiles ou même nécessaires à la bonne vinification, par les consommateurs comme n'altérant point le caractère naturel du vin.

Les usages reçus, d'une part, — les progrès scientifiques, de l'autre, n'autoriseront pas tout ; mais l'Église semble avoir l'habitude de prendre les uns et les autres en considération et de s'y plier quand ils sont raisonnables.

Ces additions seront beaucoup plus acceptables quand il s'agira d'aider la bonne élaboration du vin, de permettre une fermentation plus normale et plus complète, d'assurer

sa stabilité que si l'on voulait lui apporter directement des éléments vraiment constituants.

Elle doivent en troisième lieu plutôt se faire avant la fermentation qu'après. Le vin est alors en voie de se constituer ; il n'est pas tout à fait formé ; bien qu'il ne reste jamais parfaitement stable, il n'a pas cette stabilité relative qui suit la fermentation et la purification.

Sur ce point les exigences des théologiens sont très nettes, peut-être même paraîtraient-elles aujourd'hui plutôt excessives : car elles semblent basées sur une conception chimique du vin qui paraît un peu ancienne ; jadis on lui attribuait une constitution beaucoup plus fixe et une cohésion substantielle des éléments plus parfaite qu'il ne les a, croyons-nous, en réalité ; le vin ne serait-il pas de fait beaucoup plus un mélange et un mélange assez instable ? Il reste toujours cependant une fondement à ces exigences, c'est que ce mélange sera beaucoup plus intime s'il est fait avant la fermentation.

Enfin les additions dont nous parlons seraient beaucoup plus faciles à admettre si les substances ajoutées venaient de la vigne ou du vin lui-même que si elles leur étaient totalement étrangères. Nous ne disons pas qu'il soit dans l'esprit de l'Église de tolérer toute addition à condition que sa matière ait une telle origine ; mais c'est visible d'après certaines des décisions citées, — et cela se comprend de soi, elle paraît bien dans ce cas avoir moins de répugnance à les permettre.

En nous aidant de ces vues que nous proposons au moins comme admissibles, nous essayerons de donner notre avis sur les opérations de vinification scientifique que nous avons sommairement présentées.

* * *

Tout d'abord nous pouvons nous rassurer sur la validité que d'une manière générale ces opérations laissent au vin. C'est déjà quelque chose. En somme les lois françaises vont dans le sens de l'Église et de ses exigences fondamen-

tales pour le vin de messe. L'esprit qui a inspiré ces lois est en effet d'assurer le caractère naturel du vin, celui-ci étant défini par les décrets de 1907 et de 1921 « le produit de la fermentation du raisin frais ou du jus de raisin frais ».

Du producteur ou du négociant qui les observeraient, on peut dire que les vins ne pourront pas être suspectés sérieusement d'invalidité. Les additions de substances étrangères seront au moins très restreintes ; le sucrage restera très rare et très modéré, le mouillage sera à peu près écarté ; c'est encore le vinage à la cuve de vins liquoreux ou l'édulcoration de vins secs avec des moûts mutés qui nous sembleraient le plus suspects, mais ces pratiques ne seront à craindre que pour quelques vins bien déterminés, et au reste elles seront, elles aussi, fort réduites.

Cela ne dispense pas le prêtre français de prendre les précautions morales convenables au sujet de ses fournisseurs, mais peut tranquilliser tout de même, surtout si on compare la situation actuelle avec celle d'il y a cinquante ans, au moment de la grande crise du phylloxera. Alors la fabrication du vin avec des éléments étrangers aux raisins pouvait se donner libre carrière : tout y poussait -- la pénurie des produits, comme les progrès de la chimie.

Nous croyons en fait l'état de la production bien meilleur. En droit il nous suffit ici de constater que l'œnologie scientifique contenue dans les bornes légales respecte suffisamment, en France du moins, la validité du vin de messe (1).

---

(1) Nous n'oserions pas porter le même jugement sur sa pratique à l'étranger, dans les pays non-producteurs de vins. Par exemple en Belgique, aucune garantie légale, même d'origine, ne se trouve encore organisée. Serait-on même assuré d'avoir des produits vraiment authentiques, il resterait à craindre outre le vinage qui a pu être pratiqué au départ, de nouvelles opérations (sucrage, coloration, mélange avec des moûts mutés, nouveau vinage avec toute sorte d'alcool, etc...) faites à l'arrivée.

C'est spécialement pour les vins doux, très recherchés pourtant dans

Mais en est-il de même de la licéité ? c'est elle surtout qui nous intéresse dans cet examen : peut-on dire qu'elle est assurée si les règlements légaux sont observés ?

Nous répondrons en distinguant en diverses classes les opérations conseillées par l'œnologie et que la loi permet.

Une première comprendra celles qui ne semblent guère soulever de difficultés sérieuses.

Telles sont, évidemment, les mélanges de vins eux-mêmes tout à fait naturels. La loi interdit de leur donner une appellation précise de localité ou de cru ; mais pour l'Église, il ne peut y avoir là la moindre raison de suspicion : les vins mélangés, s'ils sont faits de vins vraiment naturels, sont aussi licites que s'ils venaient d'un seul vignoble.

De même nous admettrons sans hésitation comme permise la très moderne opération du levurage.

Les levures sont ajoutées au moût en quantité infime ; elles agissent plutôt sur les éléments constitutifs du vin qu'elles ne prennent place parmi eux ; elles ne restent même pas dans le vin, mais disparaissent, après la fermentation, avec les lies ; celles que fournit le commerce pour la vinification, viennent de vignobles, et au reste leur origine ne saurait faire difficulté puisqu'elles sortent du sol sans entrer dans le raisin : autant de raisons pour le théologien le plus rigoureux, s'il est tant soit peu informé en œnologie, de leur faire bon accueil (1).

---

ce pays comme vin liturgique, que ces opérations pourraient prêter à suspicion.

Nous écartons évidemment le cas de vins sucrés venant de toute pièce des pays qui les produisent naturellement.

On sait au sujet de ces vins qu'à moins de posséder un fort degré d'alcool la présence du sucre non transformé les rend en général plus instables que les vins secs.

(1) Ce point a été bien mis en évidence par les PP. Pauwels et Vermeersch et on peut désormais le considérer comme acquis. Nous étions moins affirmatifs dans une note parue dans cette revue sur « un procédé nouveau de vinification » (*N. R. Th.*, 1925, p. 89).

L'usage normal des levures se fait, comme on l'a dit plus haut, soit directement, soit par la préparation de pieds de cuve en utilisant une petite quantité de moût.

Nous croyons pouvoir réclamer un accueil du même genre aux divers procédés de collage, — même à ceux, très anciens, qui utilisent l'albumine ou la gélatine (blanc d'œufs et colle de poisson).

Le P. Pauwels (*loc. cit.*, p. (69), n. 29) est sévère pour ces derniers. Il leur reproche d'altérer les éléments du vin. Il est vrai, ce sont des procédés chimiques de purification ; ils agissent sur les constituants de celui-ci et diminuent notamment le tanin et la coloration. Mais cette action paraît si légère, ce qui reste des substances employées dans le vin est si peu de chose, l'usage en est tellement établi sans qu'il ait soulevé jamais chez l'autorité ecclésiastique la moindre protestation, l'étonnement de tous serait si grand à entendre dire que l'on nuit ainsi au caractère naturel du produit que nous croyons pouvoir le tenir pour licite.

Une deuxième classe d'opérations peut prêter à plus de discussion : nous oserons cependant demander pour elle une sentence favorable, du moins sous certaines réserves.

C'est d'abord le tanisage, surtout s'il est pratiqué dans le moût. Sans doute le tanin est un élément premier du vin. Mais outre sa très grande utilité, il n'est normalement à ajouter que d'une manière tout à fait restreinte ; il peut facilement provenir de raisin et, l'œnologie précisément le conseille, être introduit dès avant la fermentation : fait dans ces conditions le tanisage modéré nous paraît plutôt tolérable.

Il en est de même pour la coloration au caramel de raisin, si l'utilité en était manifeste. Elle n'a pas seulement pour but d'embellir le vin, — autrement nous demanderions plutôt qu'on s'en abstienne pour le vin de messe. Chez celui-ci la couleur n'est pas seulement affaire d'agrément ; elle a une vraie importance afin d'éviter de périlleuses confusions avec l'eau. L'addition de caramel extrait du raisin et en quantité infime nous paraîtrait donc pouvoir être acceptée.

Quant au sulfitage et au phosphatage ou au tartrage, la question est de bien plus grande importance parce que ces opérations se répandent de plus en plus.

Si on s'en tient aux conditions de la loi française et si on les pratique sur les moûts pour les assainir et les acidifier raisonnablement, il nous semble qu'on peut les tolérer.

Ces substances en effet sont mises, elles aussi, en quantité très minime; de l'anhydride sulfureux en particulier il ne reste dans le vin qu'une part plus restreinte encore; leur effet est surtout d'aider à la fermentation normale et à la bonne tenue du produit (1).

Les moûts mutés en grand nous paraissent faire plus de difficultés; ils seraient à écarter s'ils sont appelés à édulcorer le vin sec et à le transformer en vin doux; car des parties sérieuses de ce vin doux n'auraient pas été soumises à la fermentation. Au cas cependant où ce mutage ne serait qu'une mesure transitoire et où la fermentation débarrasserait ensuite suffisamment le produit de l'anhydride sulfureux excessif qui y a été introduit, peut-être pourrait-on être moins sévère.

Une difficulté plus sérieuse nous est présentée par le vinage. Elle ne se pose guère, nous l'avons dit, pour les vins consommés en France même, puisque cette opération est généralement interdite en ce qui les concerne. Mais permise pour l'exportation par la loi, elle ne remplit que difficilement toutes les conditions clairement requises jusqu'ici par l'Église pour la licéité du vin de messe. S'il est aisé de ne viner qu'à l'alcool de raisins, quoique la loi n'y oblige pas, il n'est généralement pas légal de viner avant la fermentation. Les vinages se font donc le vin fermenté, au moment de l'expédier; les vins faibles destinés à voyager hors des frontières risquent donc d'avoir reçu un complément d'alcool non pas considérable mais parfois plus que très minime alors qu'ils étaient déjà complètement faits.

---

(1) Le P. Pauwels (*loc. cit.*, p. 67, n. 24) après avoir rejeté dans le texte l'emploi de l'anhydride sulfureux ajoutait en note « nisi... applicari possit principium : Parum pro nihilo reputatur ».

Nous savons de source sûre que des officialités diocésaines consultées sur le sulfitage et le phosphatage des moûts ont répondu par la tolérance.

Il faut espérer que sur ce point qui ne fait aucun scrupule à la production, l'Église, à condition d'une grande modération dans l'usage du procédé et de l'observation stricte de l'autre condition, celle d'origine, se montrera accommodante.

Reste une dernière classe d'opérations pour lesquelles nous serions volontiers plus sévères.

Déjà nous avons rejeté comme peu licite l'emploi de moûts mutés pour l'édulcoration des vins secs.

Nous ajouterions volontiers le sucrage même pratiqué dans les limites de la loi française. S'il était difficile de se procurer un autre vin, nous n'aurions aucun scrupule à profiter de la tolérance laissée par des théologiens et à tirer argument de la permission particulière donnée, comme nous l'avons rapporté, par la Propagande. Mais l'une et l'autre nous paraissent subordonnées à cette condition. Vraiment il y a moyen, en France, de se procurer du vin qui ne soit nullement fait avec addition de sucre ; et c'est pourquoi il nous semble que tout sucrage, tant soit peu sérieux, doit être soigneusement évité (1).

Ce sera plus vrai encore de tout traitement chimique, un peu poussé, que l'on appliquerait à des vins malades : même pour guérir de tels vins, phosphatage, acide citrique, etc... employés après la fermentation paraîtront facilement

---

(1) C'est pourquoi aussi, à moins de difficulté à avoir d'autres vins, nous écarterons plutôt de l'usage liturgique les vins de Champagne ou champanisés. Cette qualité leur est obtenue, on le sait, par une double addition faite après la grande fermentation : au moment de la mise en bouteille, du « tirage », on ajoute une petite quantité de sucre de canne, qui déterminera une fermentation secondaire ; longtemps après, à la suite de multiples « remuages » et du « dégorgement » final, qui débarrasse le vin de tout dépôt, avant le bouchage définitif, on ajoute encore une petite quantité de liqueur faite avec du sucre candi de canne et du vin de récolte antérieure, c'est le « dosage ».

Sans aucun doute, surtout en ce qui concerne les vrais vins de Champagne, préparés avec un soin extrême, ce travail ne fait rien craindre pour leur validité ; mais cette double addition paraît avec raison faire douter de leur licéité, au cas où l'on peut s'en procurer d'autres plus complètement purs.

suspects ; qu'on soigne autrement les produits qui en auraient besoin, et, mieux, qu'on les destine à d'autres usages, en réservant pour la messe des vins vraiment solides et bien francs.

On voit donc dans quel sens tendent nos conclusions : nous ne pouvons donner comme principe sûr et définitif que toute opération devient licite pour le vin de messe et aura des chances sérieuses d'être tolérée par l'Église pourvu qu'elle soit admise par la loi française. Certaines de celles qui sont légales nous paraissent vraiment faire trop grande difficulté. La plupart cependant, à notre avis, pratiquées selon les nécessités et d'accord avec l'usage, nous paraissent acceptables : elles n'ajoutent que très peu à la vendange même, elles aident la fermentation et la constitution du vin, elles lui gardent ou même lui assurent, sans l'altérer, ses qualités naturelles.

Pour mieux mettre en lumière ces conclusions, nous résumerons les conseils que nous donnerions aux viticulteurs ou aux négociants qui voudraient, en profitant des secours de la science, respecter les désirs de l'Église :

Avant tout, en usant de vos procédés scientifiques, ne dépassez pas les tolérances légales, ce sera déjà faire preuve de bonne volonté et rassurer à peu près sur la validité de vos vins. De plus, si des procédés physiques vous procurent les mêmes résultats que des opérations chimiques, employez de préférence les premiers (pasteurisation, filtrage, collage mécanique, etc...). En fait d'additions de substances étrangères, bornez-vous à celles qui seraient vraiment nécessaires ou très utiles et que ces substances soient, si c'est possible, extraites de la vigne ou du vin ; usez-en le plus possible avant la fermentation. Même avec ces dernières soyez très modérés dans les quantités employées : abstenez vous du sucrage, même léger ; ne pratiquez le sulfitage, le phosphatage, le tartrage, le tanisage qu'avec grande réserve. Visez davantage à la pureté et à la bonne constitution du produit qu'à sa présentation parfaite : ce qui vous est demandé, c'est un vin tout à fait naturel plus qu'un produit plus agréable mais artificiellement amélioré. Pour l'expor-

tation, au lieu du vinage, pratiquez plutôt le mélange des vins qui peut donner le même résultat que l'addition directe d'alcool ; en tout cas — et ceci est tout à fait important, — si vous pratiquez un vinage léger, que ce soit toujours avec de l'alcool de vin...

Proposés en toute liberté, ces avis comme les solutions précédentes, nous l'avons déjà dit, mais nous le répétons avec plus de netteté encore, demeurent au reste subordonnés aux décisions de l'Église : elle seule peut dire le dernier mot sur le vin de messe ; c'est bien volontiers que nous nous conformerons à ses déclarations ou à ses désirs et que nous rectifierions à l'occasion ce qui a pu dans ces pages être moins exact ou trop risqué.

René BROUILLARD, S. J.

Notes de Métaphysique

II. Métaphysique et connaissance

1. APRIORITÉ ET FINALISME DE L'INTELLIGENCE.

Pour écarter tout malentendu, déterminons bien notre position (purement scolastique), en la comparant aux doctrines qui pèchent par excès et à celles qui pèchent par défaut.

PÈCHENT PAR EXCÈS l'ontologisme et l'innéisme. L'intelligence serait d'elle-même en possession d'un *obiectum quod,* et aussi, par voie de conséquence, d'un mode de connaître, d'un *obiectum quo,* dont elle est incapable de par sa nature ontologique. L'ontologisme méconnaît la composition d'*essentia* et d'*esse,* ou la condition de la créature ; l'innéisme, celle de *matière* et *forme.*

D'après les scolastiques, il n'y a d'inné (d'a-priori, indépendant de la sensibilité et de l'expérience) que l'intelligence elle-même (Nihil est in intellectu quod non prius

fuerit in sensu, nisi intellectus ipse). Donc l'intelligence possède d'elle-même : 1° son *objet formel quo*. Les sens présentent une matière à connaître, mais ce n'est pas aux sens que l'intelligence doit de connaître *sub ratione entis formaliter*. 2° *un obiectum quod,* c'est-à-dire son existence réelle. Ce n'est pas aux sens que l'esprit humain doit de se saisir et de se reconnaître comme esprit dans ses opérations spirituelles. Mais l'esprit humain ne se saisit que d'une manière conforme à sa condition ontologique de forme informante. N'étant, en quelque sorte, comme esprit, que la prolongation, au-dessus du corps, de ce qui est l'*actus corporis,* son opération ne peut être, elle aussi (operari sequitur esse), que la prolongation d'une action corporelle (quaedam prolongatio ad phantasmata, dit saint Thomas).

D'où il suit encore : 1° que la première opération de l'intelligence ne peut être que l'opération physique ou mathématique. L'acte métaphysique est un *second* moment. 2° Que le *second* supposant le *premier*, il n'y a aucun acte métaphysique sans phantasma comme point de départ (*materia ex qua,* non pas *materia circa quam*). 3° Que son objet formel est indéterminé, bien que renfermant *omnia*. D'où la nécessité et la possibilité de la métaphysique humaine.

Toute activité est dirigée par une finalité interne, qui tend à réaliser l'objet formel et à le réaliser pleinement (finis in ordine causarum recte dicitur prima). Ainsi, un chêne, dès le stade initial de gland, tend à réaliser pleinement l'idée de chêne. Et comme la « querceitas » est un universel qui dépasse l'individu, le chêne tend à la réaliser au-delà des bornes de son individualité. D'où la génération, observe profondément Aristote. De même l'intelligence, de par sa finalité innée et interne, tend 1° à informer le sensible en le rendant « actu intelligibile » ; 2° à achever cette œuvre, en totalisant l'expérience. D'où la tendance des sciences dont nous avons parlé plus haut (1), à prendre la forme méta-

(1) P. 334.

physique ; 3° l'être dépassant le sensible, à pénétrer au-delà du sensible dans les déterminations internes que le sens n'atteint pas et qu'il masque au contraire (finalité métaphysique) ; 4° à remonter jusqu'à l'intelligible pur qui seul réalise pleinement l'objet formel, la « ratio entis ».

Nous arrivons maintenant au vif de la théorie, à son point capital. *L'objet formel d'une activité n'est autre chose que la forme de l'agent en acte.*

Agir, c'est communiquer sa forme (agens agit sibi simile). Dieu n'a pu créer qu'en imposant sa similitude. Si des éléments matériels deviennent *chêne,* ce n'est pas qu'ils y vont d'eux-mêmes, — la « querceitas » leur est imposée. Ainsi l'intelligence *assimilat sibi.* Si elle unifie tout connaissable, est-ce parce qu'elle a *observé* et constaté *empiriquement* l'unité? Aucunement, mais étant une, elle ne peut qu'unifier (intellectus intelligendo facit omnia esse quodammodo unum, dit saint Thomas) ; soit par voie d'identité, soit par voie de relation.

Les doctrines qui pèchent par défaut, sont également au nombre de deux. D'abord la philosophie critique. Kant admet la finalité interne de l'intelligence. Il admet que celle-ci « natura sua », est parfaitement objective, ayant comme objet l'« ens ut sic » (ce qu'il appelle l'objet transcendantal). « Ramener le phénomène à l'objet » veut dire atteindre le sensible « sub ratione entis » ou « facere phantasmata actu intelligibilia ». Mais ce qu'il a méconnu, ce qu'il a tacitement nié, c'est la thèse de l'objet formel telle que nous venons de l'esquisser. Il ne reconnaît pas que « *intellectus assimilat sibi* ». C'est là *toute* son erreur.

La seconde doctrine péchant par défaut est celle de Locke. Il n'y a plus d'objet formel par quoi l'intelligence se différencie des sens, ni partant de finalité interne. L'intelligence n'est qu'une activité fonctionnelle et mécanique.

Or, il faut bien le reconnaître, la philosophie des manuels se rapproche trop souvent du type « Locke ». L'idée de finalité, fortement obscurcie par l'influence néfaste de la philo-

sophie cartésienne et de la philosophie empiriste, a rencontré des adversaires passionnés parmi des penseurs se disant traditionnels.

2. Principe d'identité.

Comment se fait-il qu'en s'assimilant les choses selon *ses* lois, l'intelligence atteint néanmoins l'être *en soi* des choses? Bien plus, que sa connaissance est d'autant plus objective qu'elle est plus immanente et plus indépendante des choses connues? La réponse est donnée par le principe d'identité.

Évidemment, la métaphysique ne saurait découvrir un principe plus élevé. *A priori,* on ne peut rien énoncer de l'être sinon qu'il est être. La formule n'est pas tautologique. Il y a, entre les deux emplois du terme *être,* la différence fonctionnelle qui sépare le sujet du prédicat. En tant que sujet, *ens supponit pro re ut est in se*, en tant que prédicat, *ens supponit pro re ut est intelligibiliter apprehensa*. L'être réel est identiquement l'être intelligible. Aucune différence entre l'être tel qu'il est en soi et pour soi, et l'être tel qu'il est *dans* et *pour* et *par* la pensée. C'est la même chose de dire que le réel doit se conformer à la pensée, ou inversément, que la pensée doit se conformer au réel.

Étant la forme même du jugement, le principe d'identité est affirmé dans n'importe quelle connaissance. La question de sa valeur objective ne saurait être posée, fût-ce par manière de doute méthodique.

Mais faut-il l'admettre comme un fait premier, comme une nécessité dont nous sommes captifs, et que nous ne saurions nier qu'en renonçant à notre qualité d'êtres pensants? Ne faut-il pas le justifier rationnellement?

Cette question, la plus subtile et la plus élevée qu'on peut poser en métaphysique, revient à la suivante: Comment la connaissance est-elle possible? Nous ne la traiterons pas ici. Contentons-nous d'indiquer sommairement le principe de la déduction. Pour que l'identité entre le réel et l'intelligible soit possible il faut: 1° que l'intelligence soit elle-même intelligible; 2° qu'elle soit *quodammodo* (sive actu sive potentia) *omnia*. Ce second point ne peut être établi que grâce

au principe : 3° « actus est illimitatus », qui lui-même suppose le principe d'identité. Il semble qu'on soit acculé ainsi à un cercle vicieux. Il n'en est rien. Car on arrive à un point ultime où le réel et l'intelligible sont absolument identiques, à un réel qui est une idée. C'est le *moi* dans son exercice. Pour tout être pensant, le *moi* est le premier principe concret. Dans le *moi* il se découvre comme l'identité active du réel et de l'intelligible, et comme une infinité qui comprend *suo modo* (d'une manière très différente selon que l'esprit est divin ou angélique ou humain) *omnia*. Le panthéisme a abusé de cette doctrine ; mais le panthéisme n'en découle pas. Découvrant sa potentialité, le *moi* ou l'esprit ne s'attribue toute réalité que selon le mode dont il la possède.

De la sorte, la métaphysique apparaît comme quelque chose de plus qu'un simple système de vérités abstraites. Elle est, dans notre être créé, ce point ultime et secret où par une lointaine participation se réalise quelque chose de la *Pensée qui se pense elle-même*. On comprend dès lors pourquoi, découragée devant la pauvreté des conceptions *notionnelles*, toute métaphysique digne de ce nom cherche à les transcender, et à s'achever dans le silence profond de l'introversion mystique.

P. SCHEUER, S. I.

La Confession pour la Communion fréquente

« Je suis venu (parmi les hommes) afin qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient avec surabondance » (*Joan.*, X. 10).

Avoir le Christ en nous, c'est-à-dire avoir sa vie en nous, et nous faire une vie morale semblable à la sienne, au point que l'on puisse dire de chacun de nous ce qu'on a dit du prêtre : « Christianus, alter Christus » : tel est, dans la

plénitude du sens, le but que N.-S. s'est proposé en nous appelant à le suivre. A réaliser cet idéal il a voulu nous aider, notamment et surtout, par l'institution des sacrements.

Dans le plan de Dieu, la réception fréquente des Sacrements devrait se marquer par un accroissement de vie chrétienne, se manifester par une plus grande ressemblance avec le divin modèle, vivant en nous. Ayant Dieu en nous, nous devrions en « faire les œuvres », avec plus de suite, plus de générosité, plus de perfection. Comme le modèle de Nazareth, nous devrions croître en grâce et en sagesse devant Dieu et devant les hommes. Une des lois de la vie, c'est la loi du progrès.

Sans doute, s'il s'agit du jeune âge, des adolescents, on ne va pas nier les inévitables incertitudes, les misères, grandes ou petites, de la nature humaine commençante. Le progrès se réalisera lentement et non sans à-coups, non sans alternatives de reculs et de marche en avant. La nature, d'ordinaire, dégage peu à peu l'homme raisonnable, de l'enfant d'abord immergé dans la vie sensible, — de l'adolescent plus tard travaillé par l'effervescence des passions, — du jeune homme orgueilleux de sa liberté, impérieux, ambitieux...

Et la grâce ne supprime pas la nature, si elle aide à l'améliorer. Elle ne dispense pas de l'effort, mais fournit des secours en vue de la lutte à soutenir ; des armes pour vaincre des inclinations rebelles, pour établir le règne de Dieu sur les ennemis rencontrés en nous.

De tous ces moyens, le plus puissant est, sans doute possible, la communion au principe même de toute vie chrétienne, à Celui qui est la Vie subsistante et infinie, qui est venu pour que nous ayons la Vie avec surabondance. Aussi faut-il se réjouir sans arrière-pensée de voir se développer la pratique de la communion fréquente ou même quotidienne.

Un peu partout, on a été heureux de constater les heureux fruits qui en ont résulté. On voudrait cependant suggérer ici, à nos lecteurs, quelques remarques en vue de

développer encore ce rendement utile et de signaler soit des écueils à éviter, soit des fruits plus spéciaux à rechercher. Au reste, pour le dire tout de suite, ces remarques se réfèrent surtout à la pratique de la confession en connexion avec la communion ; nous allons voir immédiatement de quelle manière.

Si nous envisageons les *dangers* qui pourraient survenir à raison des communions fréquentes, il va sans dire que ce ne peut être à cause des sacrilèges possibles, comme quelques-uns au début ont voulu le faire craindre. Ce danger est si peu probable et si rarement à redouter qu'autant vaut le considérer comme inexistant. Il y a d'ailleurs toujours un moyen assez simple de le prévenir, là où l'on pourrait craindre que l'usage généralisé ne vînt à créer une sorte de nécessité, par respect humain, de communier alors même qu'on serait en état de péché grave : obtenir que, de temps à autre, quelques-uns s'abstiennent de la communion, pour la seule raison de préserver la liberté de communier, sans se désigner en quelque sorte aux réflexions désobligeantes des compagnons.

Un second moyen serait d'assurer la liberté de se confesser en dehors des jours de confession générale, et par conséquent de se réconcilier sans note infamante. Il suffirait pour cela de distribuer les confessions par séries sur plusieurs jours de la semaine. Nous y reviendrons plus tard, à un autre point de vue.

Le grand danger, il faut bien le dire, celui qui se réalise trop souvent, c'est celui de la routine, d'une certaine familiarité confinant à l'irrévérence, à la tiédeur. De là des habitudes acceptées de paresse en tout genre, de négligence; de là des habitudes non combattues de fautes vénielles, et petit à petit de fautes plus sérieuses... De là, en tout cas, une vie stérile, qui laissera l'âme désarmée, le jour où, facilement, on abandonnera ces pratiques devenues mécaniques... Ne connaissons-nous pas trop de ces vies chrétiennes finissant par de lamentables chutes, après des mois et même des années de communions quotidiennes, mais quotidiennement tièdes ?

Or ce que le prêtre ayant charge d'âmes, curé, ou bien aumônier, doit poursuivre par-dessus tout, avec la persévérance de ses pénitents, c'est un rendement utile plus considérable, plus intense, pour dégager de la masse des enfants (1) une élite qui éclaire, guide et entraîne les foules amorphes, qui à sa manière devra promouvoir efficacement l'œuvre du salut de l'humanité.

Dans cette tâche providentielle, le prêtre, on l'a dit, est aidé de Dieu même, par les sacrements. Très spécialement, l'Eucharistie est le moyen par excellence. Elle agit *ex opere operato,* dit la théologie, en produisant la grâce habituelle, sacramentelle, chez quiconque ne met aucun empêchement pour la recevoir. Quant au degré de grâce, soit habituelle, soit surtout actuelle, nul n'ignore qu'il peut varier, et qu'il varie beaucoup, dans les cas particuliers à raison de l'*opus operantis,* autrement dit des actes, des dispositions du communiant.

Faite avec une grande ferveur, la communion vaudra une plus grande abondance de grâce sanctifiante, et surtout un *titre* d'autant *meilleur,* d'autant *plus efficace* à recevoir *plus de grâces actuelles :* lumières plus nettes, motions plus puissantes, forces plus énergiques, plus réalisatrices de bien et de devoir... bref tout ce qui constitue le trésor de la vie riche et fervente.

Au contraire, que la communion se fasse avec négligence, sans effort aucun pour faire valoir le capital des grâces reçues, pour diminuer le nombre des fautes, pour lutter contre les défauts, pour reproduire dans sa vie la Vie du Christ, pour ajouter l'assimilation morale à l'assimilation

---

(1) Hélas ! cette masse se réduit trop souvent à peu d'unités ! — Mais ce fait même n'est-il pas une raison plus urgente de faire de la culture intensive, pour obtenir une véritable élite : ces chrétiens qui voudront plus tard devenir des apôtres par l'exemple, ou même par la vie spécialisée dans le zèle (vie sacerdotale, vie religieuse, vie d'œuvres à tout le moins) ; pour préparer en général le chrétien qui sera le levain capable de « fermenter » la pâte, qui sera le sel de la terre, la lumière du monde ?

de nature, tout cela n'équivaut-il pas à un dédain implicite du don de Dieu, qui est ici Dieu lui-même ? Tout cela ne constitue-t-il pas un état de tiédeur singulièrement dangereuse, si elle est prolongée ?

Par la force de l'accoutumance, par la pente naturelle des inclinations que rien ne contrarie mais qui librement se développent, de degré en degré on passera des imperfections habituellement consenties aux fautes vénielles, d'abord légères, ensuite plus sérieuses... Et c'est là un méprisant abus des grâces de choix, avec les dangers qui vont suivre.

Or c'est pour parer à ces dangers que vient s'insérer ici le rôle du pasteur des âmes, confesseur ou directeur, selon la forme que revêtira son activité... Rôle toujours multiple, souvent décisif, parce que providentiel, parce que profondément harmonisé avec l'économie des grâces divines et de notre salut.

Voyons-en un peu le détail.

Si on vise, non la nécessité du sacrement de pénitence mais son utilité, disons tout de suite que celle-ci ne concerne pas précisément la grâce sanctifiante sous un aspect vague, commun à tous les sacrements, mais bien sous l'aspect propre à la pénitence.

Ainsi considérée, la grâce sacramentelle éloigne l'âme de tout mal, du péché, et la ramène, l'achemine vers le bien, vers la loi et son Auteur, vers Dieu. Les défauts naissants de l'enfant, ses inclinations vicieuses ne sont-ils pas ainsi contrariés, et surnaturellement par le sacrement, et même psychologiquement par les actes du pénitent, — actes naturels que la grâce élève à un état surnaturel ?

Or cet effet sera en quelque sorte renforcé par l'influence du confesseur, qui interviendra pour exciter, encourager, avertir, stimuler, gronder paternellement peut-être... Il sera aidé par les conseils donnés, par les méthodes indiquées, par tout ce qui constitue une ascèse élémentaire. Au confesseur prudent et avisé d'en proportionner les éléments, en les adaptant à l'âge, au tempérament, aux dispositions si variées des divers pénitents...

J'entends bien l'objection : « Quel travail nous demandez-

vous là» ! — A quoi je réponds : « Tenez compte de vos possibilités ; c'est la mesure première et dernière en tout, ici comme ailleurs... Si vous devez vous restreindre à une élite, restreignez-vous y, en regrettant de ne pouvoir faire davantage. Mais cette élite, façonnez-la, rendez-la d'autant meilleure, d'autant plus active et plus conquérante qu'elle sera plus restreinte... N'oubliez pas la parabole évangélique, applicable en tout temps et en toute matière : le grain de sénevé croissant et fournissant, richement, abri et ombre ; le levain enfoui dans une masse de pâte et lui communiquant sa puissance de fermentation...

A cette élite, quelle formation donner en ces quelques minutes où l'âme s'ouvre et se confie toute entière, avec toute sa foi, toute sa bonne volonté, au représentant de Dieu ?

C'est ici que le prêtre doit renouveler la claire conscience de son rôle auguste, de sa paternité spirituelle : « Mes petits enfants que je m'applique à engendrer de nouveau, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous... », disait S. Paul (1) ; et ce doit être là la devise de tout prêtre, son ambition.

C'est cette assimilation au Christ, tout à la fois physique (la grâce est une participation de la nature divine !) et morale (par l'imitation des vertus du Christ, notre divin idéal) que le prêtre doit aider son pénitent à réaliser en soi.

S'il ne paraît point possible de parcourir ici, même sommairement, le programme de ce travail ascétique, il ne sera cependant pas hors de propos de signaler quelques points où ce rôle de directeur, le plus souvent exercé au confessionnal, semble plus opportun.

Et tout d'abord il faut éviter que les jeunes pénitents, laissés à eux-mêmes, ne tombent vite dans la banale routine, qu'ils ne perdent de vue le nécessaire travail de leur propre formation morale (le directeur aide à ce travail, mais le pénitent l'accomplit par son effort personnel) ; qu'ils ne

(1) *Gal.*, IV, 19.

laissent leur âme se transformer en friche, et cette friche s'aggraver au point de rendre impossible toute culture ultérieure...

— Mais dira-t-on, la communion ne suffit-elle pas à cela ?

— Théoriquement parlant et dans l'absolu des abstractions, peut-être oui. Pratiquement, et en tenant compte des réalités concrètes, ne doit-on pas avouer que, dans le plus grand nombre des cas, la réponse négative a chance de mieux serrer la vérité ?

Pourquoi ? — Pour cette raison générale que, dans l'œuvre de l'éducation, autant si ce n'est plus que dans celle de l'instruction, le plan de Dieu se réalise normalement avec l'aide des causes secondes ; parents ou maîtres. La Cause première nous aide, mais elle veut que nous nous aidions entre nous et qu'ainsi nous l'aidions. L'homme, fait pour vivre en société, doit *dépendre de* ses semblables, comme il doit *vivre pour* ses semblables. En fait, à un moment ou l'autre, les esprits les plus clairvoyants, les plus fermes et les plus sûrs de jugement, subissent des éclipses, quand il s'agit de soi-même. Les volontés les plus vigoureuses et les plus constantes à la longue finissent toujours par connaître la langueur, le danger des défaillances et des déviations...

Et c'est pourquoi, dans le jeune âge surtout, à l'époque où tout paraît neuf, séduisant, troublant, les lumières d'un esprit expérimenté, les avis, les conseils d'un guide sûr, les encouragements d'une âme chaudement dévouée seront grandement utiles, sinon nécessaires...

Il y a en particulier, vers l'âge ingrat et pénible de l'adolescence, des jours de crise dangereuse à traverser. A ce moment un confident ami, paternel, est nécessaire, — nécessaire pour relever le moral, pour définir les frontières du bien et du mal, éviter l'erreur funeste qui ferait voir le mal là où il n'est pas, et l'erreur non noins funeste qui ferait considérer et pratiquer comme permis ce qui va contre les lois de la nature... Il est bien vrai que cette ignorance momentanée aurait pour effet de maintenir l'adolescent dans sa bonne foi, et donc de supprimer la faute morale dans

ce désordre matériel. Mais cette conséquence heureuse a pour triste contre-partie ce résultat lamentable : une habitude qui va prendre naissance, pousser de profondes racines dans une âme toute livrée aux premières impressions des sens, s'y fortifier et la tyranniser, même après que la lumière se sera faite sur le caractère moral de ces actions, sur ce péché d'impureté. Et la tyrannie sera d'autant plus puissante que la sensibilité aura été plus grièvement blessée, plus irrémédiablement affaiblie par un vice plus précoce.

Ajoutons tout de suite, et cette remarque ne saurait être trop prise en sérieuse considération, que ravages du corps et ravages de l'âme vont de pair. Et ils ne vont pas seulement de front, parallèlement les uns aux autres, pourrait-on dire. Hélas ! ils vont agissant et réagissant les uns sur les autres, s'aggravant ainsi mutuellement, jusqu'à se rendre quasi inguérissables.

Dira-t-on que ce tableau ainsi poussé au noir est peu vraisemblable ? Accordons-le, il est peu vraisemblable que de telles habitudes se développent et durent sans que la voix de la conscience s'éveille et pose au moins un point d'interrogation. Devant ce premier doute, on se déciderait tout naturellement à interroger, dès la prochaine confession. Si celle-ci est plus au moins lointaine, n'est-il pas à craindre qu'on *se forme* soi-même la conscience, — ou qu'on *se la déforme,* d'après des sophismes qu'une nature intéressée suggèrera aisément et insidieusement ?

Et quand on aura ainsi commencé, que de motifs de se rassurer et de continuer ! Et jusqu'où poussera-t-on dans cette direction, ne serait-ce que pour ne pas se déjuger ?

Et même si on s'arrête promptement, les quelques blessures ainsi infligées à l'âme ne laisseront-elles pas une faiblesse difficile à guérir, une prédisposition à de nouvelles chutes ?

On connaît les vers du poète ; il n'est pas mauvais de les citer ici, parce qu'ils renferment encore plus de vérité que de poésie :

Le cœur de l'homme vierge est un vase profond.
Lorsque la première eau qu'on y verse est impure,
La mer y passerait sans laver la souillure,
Car l'abîme est immense et la tâche est au fond !

Cette inclination vers les plaisirs faciles est la plus générale et la plus redoutable ; elle n'est pas la seule. Tous les défauts sont en germe chez nous. Ils ne demandent qu'à se développer. Source de fautes très souvent, ils sont du moins toujours, si on ne les combat point, des causes de malaise dans notre vie personnelle ; nos défauts ne sont-ils pas nos ennemis intimes les plus redoutables, nos bourreaux les plus cruels ? Et dans le milieu où nous vivons, ils suffiront à empoisonner l'existence de ceux qui nous entourent, à stériliser parfois toute une vie de ministère... Et l'on voit dès lors le rôle, illimité de soi, que peut et doit jouer le confesseur-directeur !

Encore tout ce qui a été dit n'est-il qu'un côte négatif, le moins important, pourrait-on dire... Que dire du côté positif ?

Éclairer et fortifier, en la cultivant, la conscience ;

Cultiver, ennoblir le caractère de cette future élite, en lui apprenant à se faire une âme large et haute, à se propoposer des buts élevés, qui vaillent la peine de vivre, de se donner, de se dépenser pour eux ;

Semer, faire germer dans ces âmes les vertus qui préparent naturellement aux vocations sublimes : l'amour de Dieu en Dieu et dans les âmes, et donc l'oubli de soi qui en est le nécessaire corollaire ; le dévouement et le sacrifice de soi, de toute sa vie, en faveur de Dieu et des âmes, filles de Dieu... tout cela conduisant logiquement à faire de sa vie une vie pour autrui, ou une vie d'œuvres, ou le sacerdoce, ou la vie religieuse...

Pensées nobles, sublimes ambitions, merveilleusement aptes à pénétrer des âmes bien nées, encore neuves ; à conquérir, enthousiasmer des cœurs qui sentent pour la première fois le besoin de se donner à un bel objet de passion, de s'enrichir et de s'élever en se donnant !

De telles âmes, ainsi préparées, soit par l'apostolat où

elles se seront spécialisées, soit du moins par leur exemple, par l'influence de toute une vie chrétienne, rayonneront autour d'elles la lumière qui manifeste la vérité vivante : elles seront le sel qui préserve les bonnes mœurs contre la corruption du péché ; elles répandront la bonne odeur de vertus qui décèle la présence du Christ dans ses membres.

J'entends cette réflexion, assaisonnée d'ironie : « Un beau chapitre de théologie pastorale !... Mais un rêve irréalisable ! »

Un rêve ? Peut-être !... Irréalisable ? — Pas absolument. Disons plutôt : un idéal à poursuivre, sans jamais l'atteindre entièrement, hélas ! Mais tout de même un rêve que le prêtre, père et pasteur des âmes, doit aux exigences de son cœur, comme aux attributs de sa charge, de poursuivre inlassablement... Aurait-il la paix, s'il renonçait à cette poursuite ?

Cet effort de réalisation, dans ses modalités pratiques, variera indéfiniment et s'adaptera à toutes les circonstances concrètes, à toutes les possibilités.

En général une grande, et la meilleure partie de cette action, pour être topique et donc efficace, devra être toute individuelle, intime... Tantôt elle prendra la forme d'une brève exhortation, au cours ou à la suite de la confession, — et ce sera la manière ordinairement préférable avec tous les pénitents. Nulle part, autant qu'au confessionnal, l'âme n'est disposée à recevoir docilement la parole du représentant de Dieu, à recevoir la divine semence pour la faire fructifier.

Parfois aussi les mêmes résultats pourront être recherchés et obtenus hors du confessional, au cours d'entretiens particuliers. Dans cette intimité cordiale où l'âme communique tout à son aise pensées secrètes, désirs, succès, échecs et défaites, rêves et essais, le directeur a tout loisir de remplir ses multiples et délicates fonctions...

Facultative, ou peut-être seule possible avec les jeunes gens, la première méthode sera d'ordinaire quasi-obligatoire avec les jeunes filles, pour des raisons qu'il n'est pas nécessaire d'indiquer ici.

Quant à la fréquence et à la durée de ces confessions ou entretiens, c'est à chaque prêtre de tout régler d'après les nécessités individuelles, et aussi d'après ses propres possibilités. Il n'est d'ailleurs nullement nécessaire que la mesure soit la même pour tous, ni en toute circonstance pour un même pénitent. Les degrés d'utilité peuvent varier et varient en effet grandement. Mais ces deux ordres de considérations lui permettront de fixer les limites où il s'efforcera de porter l'exercice de son zèle.

A raison des études à ne pas sacrifier indiscrètement, à raison encore des exigences de la discipline générale, cette règlementation sera spécialement délicate à établir dans les collèges libres de garçons, et plus encore dans les pensionnats de jeunes filles. Dans ceux-ci, en effet, on n'a pas comme dans ceux-là, la multiplicité des confesseurs, qui permet d'alléger la tâche en la répartissant entre plusieurs, et aussi de gagner du temps. L'aumônier est ordinairement seul à exercer son ministère. Il sera donc amené, peu à peu et à son insu, à « expédier » dans le minimum de temps le maximum de confessions ! C'est fatal ! Dès lors, autre danger, les confessions se feront bien vite sans grande consolation pour le confesseur, sans grand profit pour le pénitent, sans intérêt pour aucun des deux... Et bientôt, si on continue à se confesser, ce sera... pour se confesser, c'est-à-dire, pour remplir une banale formalité. Et très vite aussi, étant tombé dans la routine, au lieu de faire effort pour renouveler l'intérêt en cherchant à retirer un fruit positif et précis, on restreindra le nombre de ses confessions. Finalement même, dernière conclusion trop logique et trop naturelle, on les laissera tomber entièrement. Mais auparavant, on n'aura obtenu à peu près aucun profit ascétique. On aura perdu le goût — et ceci ne va pas sans dommage ! — de certaines pratiques de piété. On aura ainsi transformé en une stérile *formalité* la réception d'un sacrement qui aurait pu et dû apporter à nombre d'âmes les multiples utilités de l'*examen particulier,* et permettre à toutes de recueillir plus abondamment les fruits de la communion fréquente ou quotidienne.

Que fallait-il pour cela ? — Mieux organiser la réception des sacrements, avec la collaboration et sous la direction de son confesseur.

P. CASTILLON.

Consultation

Jeûne Eucharistique. — Un cas pratique

Nous avons appris au catéchisme qu'il fallait être à jeun pour s'approcher de la Sainte table, c'est-à-dire que le fidèle pour communier et le prêtre pour célébrer la Sainte Messe ne pouvaient avoir rien bu ni rien mangé depuis minuit. Cette prescription nous paraissait fort claire — et elle l'est en effet si l'on s'en tient au sens vulgaire des mots boire et manger. — C'est cette signification commune qui doit dirimer toute controverse sur ce qui rompt le jeûne eucharistique.

Ce principe semble avoir été perdu de vue par certains casuistes. En effet, pour expliquer que l'on peut communier même si l'on a avalé, intentionnellement ou non, des corps tels que des perles de verre, une dent, du sable, — ils cherchent une raison scientifique à la solution bénigne ; ils expliquent que ces substances n'étant absolument pas assimilées restent étrangères à l'organisme pendant tout le temps de leur séjour dans l'estomac et l'intestin — et que par conséquent les déglutir, même volontairement, n'est pas manger.

De là on a déduit, assez logiquement, que l'on pouvait prendre sans rompre le jeûne des remèdes non assimilables tels que du charbon de bois, de la paraffine liquide.

Pour ce qui est du charbon de bois, je ne cache pas que l'on soit souvent tenté d'user de la permission parce qu'il n'est guère possible d'avaler cette poudre sans s'aider d'une gorgée d'eau.

Pour la paraffine liquide il en va tout autrement et la question de savoir si oui ou non on peut prendre ce médicament à la mode avant la Sainte table, constitue vraiment un cas pratique.

Nous pensons que non ; parce que tout le monde dira que prendre volontairement un plein verre d'un liquide huileux est boire. La constitution chimique, le rôle physiologique, le sort ultérieur de la substance ingurgitée n'entrent en rien dans le concept vulgaire du mot boire.

Nous pensons que cela suffit pour trancher la question. Nous croyons que l'autorité ecclésiastique ne baserait pas son interdiction sur d'autres arguments si elle intervenait dans le débat.

Cette solution cependant n'est pas admise par tous : certains veulent que le litige soit porté au tribunal des physiologistes. Tout en proclamant l'incompétence de cette juridiction, nous croyons cependant que le jugement qu'elle rend en l'occurrence ne peut pas autoriser l'usage de la paraffine liquide.

Il ne s'agit pas en effet de savoir si la paraffine sert aux besoins énergiques de l'organisme, ni non plus si elle est assimilée au sens propre du mot, sur ces points la solution est obvie. Mais pour réformer la réponse spontanée que fera tout catholique non prévenu, il faut démontrer que la paraffine liquide n'est pas absorbée en quantité appréciable dans l'intestin. Or jusqu'ici aucune donnée quantitative n'a été fournie sur la quantité de paraffine retrouvée dans les selles. De plus, il y a des raisons physiologiques sérieuses pour admettre que des substances non saponifiables peuvent franchir le filtre des villosités intestinales. Beaucoup de savants admettent en effet que les graisses et les huiles ne sont pas saponifiées entièrement pour être absorbées. Le volume des molécules, ou des micelles colloïdales, de la paraffine liquide n'est pas un obstacle à cette absorption, — puisque ce volume reste bien inférieur à celui des microbes, — et il est prouvé, que chez le chien et le cheval, pendant la digestion, les chylifères sont envahis par des microbes d'origine intestinale.

Nous n'affirmons pas qu'il y ait absorption, en fait ; mais nous disons qu'il y a des raisons sérieuses d'admettre que l'absorption d'une certaine quantité de paraffine liquide est physiologiquement possible. Jusqu'à preuve irréfutable que cette absorption n'a pas lieu, on n'est pas en droit d'arguer de la non digestibilité de la paraffine liquide pour affirmer qu'elle se comporte comme un corps étranger au même titre que le verre, le sable ou la corne.

DEVISÉ, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Office du chanoine pénitencier et présence au chœur (*S. C. C.*, Oxomen., *Praesentiae choralis,* 9 iun. 1923. — *A. A. S.*, t. XVII, 1925, 510).

Quand le chanoine théologal et le chanoine pénitencier remplissent leur office, la loi leur assure les droits qu'ils auraient s'ils étaient présents au chœur. Mais l'enseignement de la théologie ne rentre pas dans l'office canonique du pénitencier. Si donc cet emploi lui est confié, il aura droit en vertu du c. 421, § 1, 1° aux revenus de la prébende, mais non aux distributions quotidiennes que reçoit le théologal, en vertu du c. 420, § 1, 2°. Un privilège pontifical pourrait sans doute étendre les droits du pénitencier. C'était le cas dans la const. *Supremae dispositionis* de Grégoire XV pour l'Espagne. Malheureusement cette constitution ne fut pas mise en pratique ou tomba rapidement en désuétude dans la plupart des diocèses espagnols. Ce fut le cas en particulier à Ossuna. Dès lors le pénitencier de ce Chapitre ne peut s'en prévaloir, puisqu'il enseigne la théologie morale, non en vertu de cette Constitution, mais parce que l'évêque lui a imposé cet office conformément au Concordat (Cf. FERRERES, *Inst. can.*, I², 694). J. C.

S. CONGRÉGATION DES RITES

I. **Doutes divers.** (Réponse du 6 novembre 1925. *A. A. S.*, t. XVIII, p. 21).

)PAYANEN. — Dubia. — Maximilianus Crespo, Archiepiscopus yanensis, a Sacra Rituum Congregatione sequentium dubiorum lonem reverenter expostulavit ; nimirum :

Summus Pontifex Pius X sa. me., die 18 maii 1907, indulgentias tifidelibus concessit qui devote sacram Hostiam adspexerint cum ssae sacrificio elevatur, additis in ipsa oculorum elevatione verbis minus meus et Deus meus ! » Hinc quaeritur :

An fideles Missae adstantes, in sacrae Hostiae elevatione, clara ta voce verba « Dominus meus et Deus meus ! » proferre possint ? iam ad Calicis elevationem ?

An ipse celebrans idem agere valeat, submissa tamen voce ?

Ex Decreto Sacrae Rituum Congregationis, diei 29 aprilis 1922, ae sanctorum duodecim Apostolorum habent Evangelia stricte ia. Cum vero Sanctus Paulus inter duodecim Apostolos non seatur sed, ut ait Sanctus Beda Venerabilis, sit tertius decimus tolus, quaeritur :

Evangelia quae leguntur in Missis de festis Conversionis et Com- prationis S. Pauli Apostoli, diebus 25 ianuarii et 30 iunii, sint e propria ?

Si accidat ut aliquod festum duplex maius vel minus aut semidu- festo duplici primae classis impeditum commemoretur tantum audes, debetne omitti ad Matutinum nona Lectio historica vel e propria de festo impedito ?

Sacerdos Feria quarta Cinerum Missam lectam celebraturus in riis semi-publicis, potestne ante Missam benedicere cineres sine eosque omnibus petentibus distribuere ?

Ex canone 1100 Codicis iuris canonici, extra casum necessitatis, trimonii celebratione servandi sunt ritus in libris ritualibus ab sia probatis praescripti aut laudabilibus consuetudinibus receptis. quaeritur :

An in his regionibus Manuale Toletanum, quod passim in cele- o Matrimonio atque in administratione Ssmi Viatici et Extremae onis adhibetur, sit praeceptivum ?

Et, in casu affirmativo, an Ordinarii locorum eius usui semel pro er renuntiare valeant, ut eius loco Rituale Romanum dehinc ab us adhibeatur ?

Attenta declaratione Sacrae Poenitentiariae Apostolicae (Sectio dulgentiis), diei 21 iulii 1919, inspectis etiam Decretis Sacrae

Rituum Congregationis, diei 15 octobris 1920 et 10 novembris 1921, ratione cantandi Litanias Lauretanas, quaeritur :

An in Litaniarum recitatione absque cantu iterari liceat pric invocationes hoc modo : V. *Kyrie, eleison.* R. *Kyrie, eleison.* — V. *Chri eleison.* R. *Christe, eleison.* — V. *Kyrie, eleison.* R. *Kyrie, eleison ?*

VII. Sorores cuiusdam Instituti, ex perantiqua consuetudine, quo aliqua Soror e vita decedit, huius defunctae cadaver in lignea cap *albo* panno undequaque obvoluta, vel *albo* colore ex omni parte picta signum virginitatis, recondunt ; quae capsa postea, pro Officio et Mi defunctorum, in medio oratorio Communitatis deponitur, sed undi variis *albi* coloris ornamentis circumsepta. Hinc quaeritur :

An talis perantiqua consuetudo tolerari possit ?

VIII. Pluribus in locis, Deo favente, instituta est consociatio So rum Sacratissimi Cordis Iesu, quae in prima cuiuslibet mensis Fe sexta peculiaria pietatis exercitia in honorem Divini Cordis perager sacram Communionem recipere student ; et tunc celebratur Mi votiva de Sacratissimo Corde Iesu iuxta Decretum generale Sac Rituum Congregationis, n. 3712, diei 28 iunii 1889. Cum vero huiusm Sociae, ruri praesertim, ab ecclesia paroeciali valde distent, et pauperem earum conditionem laboribus ad vitam sustentandam nec sariis incumbere debeant, ac proinde sine gravi incommodo ecclesi in Feria sexta adire nequeant, quaeritur :

An in hisce casibus Missa votiva de Sacratissimo Corde Iesu memorato Decreto indulta, in prima mensis Dominica celebrari pos cauto tamen ut una saltem Missa dicatur de Officio diei ?

Sacra autem Rituum Congregatio, audito specialis Commissio voto, praepositis quaestionibus accurate perpensis, ita respondend censuit :

Ad I. Quoad primam partem, *negative in omnibus,* ad mentem Ca monialis Episcoporum, lib. II, cap. VIII, n. 70, et Decreti gener n. 3827, ad III, diei 22 maii 1894.

Quoad secundam partem, *negative,* iuxta canonem 818 Codicis i canonici et Rubricas Missalis Romani.

Ad II. *Negative.*

Ad III. *Affirmative.*

Ad IV. *Affirmative,* ex gratia, iuxta Memoriale Rituum, iussu Be dicti Papae XIII editum.

Ad V. Expedire ut adhibeatur Rituale Romanum, iuxta Dec n. 3654, *Carthaginien.,* 16 februarii 1886, et n. 3792 ad IX, *Strigon* 30 augusti 1892.

Ad VI. *Affirmative.*

Ad VII. Serventur Rubricae ac Decreta n. 3035 ad XI, *Briocen.*, 21 iulii 1855, et n. 4165 ad V, *Dubiorum*, 4 augusti 1905.

Ad VIII. *Negative.*

Atque ita rescripsit ac declaravit die 6 novembris 1925.

Les réponses de la Congrégation des Rites en date du 6 novembre donnent quelques indications intéressantes.

I. Pie X avait encouragé les fidèles à regarder la Sainte Hostie et le Calice pendant l'élévation et avait accordé une indulgence à ceux qui les yeux fixés sur les saintes espèces, réciteraient alors l'invocation : *Dominus meus et Deus meus*. Pour mieux favoriser cette pratique pieuse et éminemment liturgique, certains curés et recteurs d'église avaient introduit la coutume de faire dire ces mots par les fidèles à haute voix ; d'autres prêtres, voulant gagner eux mêmes cette indulgence, récitaient pendant leur propre messe ces mots à voix basse pendant les deux élévations. La S. Congrégation déclare les deux coutumes illicites. Pour prohiber la première coutume, elle se base sur un passage du *Caeremoniale Episcoporum* et sur un décret antérieur. Dans les deux il est question de la messe solennelle, et il est prescrit aux chantres de cesser le chant pendant la consécration et d'adorer le Saint Sacrement en silence. On peut en déduire à fortiori que dans une messe basse, tous doivent adorer pendant la consécration en silence. Quant à la récitation de ces mots par le célébrant lui-même, elle est manifestement opposée au texte de la rubrique et même au droit canon qui défend d'introduire dans la messe aucune prière qui ne se trouve prescrite par le Missel.

II. La nouvelle rubrique du Missel qui dans certains cas fait dire comme dernier évangile, l'évangile d'une fête commémorée, pourvu que ce soit un évangile strictement propre, a dès le commencement présenté certaines difficultés ; que fallait-il entendre par évangile strictement propre ? Le 29 avril 1922 la S. Congrégation des Rites donna un décret énumérant ces fêtes ; on y trouve les fêtes des XII apôtres. Pour certaines de ces fêtes aucune difficulté, l'apôtre y est nommé dans l'évangile et celui-ci est par conséquent propre dans le sens le plus strict ; mais pour d'autres, par exemple la messe des ss. apôtres Simon et Jude et surtout pour celle de S. Mathias, il n'en est pas de même, et il ne serait pas commode de montrer le caractère propre de ces évangiles au sens ordinaire du mot. Il pouvait donc sembler qu'un autre élément intervenait, c'est-à-dire la dignité personnelle, toutes les fêtes

énumérées dans la première partie du décret du 29 avril 1922 rentrant dans la catégorie des fêtes à dignité personnelle ; mais alors l'expression « *festa duodecim apostolorum* » ne devait pas être prise dans un sens trop étroit et parmi ces fêtes il fallait compter celles de S. Paul honoré comme apôtre dans l'Église plus qu'aucun autre, S. Pierre seul excepté. La présente réponse nous montre que dans le décret de 1922 l'expression *XII apostolorum* doit être prise dans son sens strict : l'évangile sera donc considéré comme propre dans la messe de S. Mathias qui en se substituant à Judas a complété le Collège des Douze, il ne l'est pas dans les messes de S. Paul.

III. Le *Memoriale Rituum* ne peut être employé sans indult que dans les seules églises paroissiales ; pour l'employer ailleurs, il faut régulièrement un indult de la S. Congrégation des Rites, mais beaucoup d'évêques ont parmi leurs facultés extraordinaires celle de permettre dans d'autres églises ou oratoires publics l'usage du *Memoriale*. Cependant, en général, on restreignait l'interdiction d'employer le rite plus simple du *Memoriale* aux offices des trois derniers jours de la semaine sainte. La présente réponse, qui accorde *comme une grâce* l'autorisation d'employer ce rite plus simple dans la bénédiction des cendres, ne doit pas être considérée comme tranchant théoriquement la question pour ces autres fonctions.

IV. Plusieurs fois le Saint-Siège a déclaré que pour gagner les indulgences attachées à la récitation des Litanies de Lorette, celles-ci doivent êtres récitées telles qu'elles ont été approuvées, sans omission et sans addition. D'après la présente réponse la répétition des invocations ne doit pas être considérée comme une interpolation et n'enlève donc pas les indulgences.

V. Les rubriques du Missel aussi bien que celles du Cérémonial demandent, tant pour les ornements du célébrant et de ses ministres que pour le drap mortuaire, la couleur noire dans tous les offices qui se font pour des défunts adultes, et plus d'une fois la Congrégation a réprouvé l'usage du drap blanc dans les funérailles des jeunes filles ; c'est encore dans le même sens qu'elle répond ici. L'Église n'admet le blanc que dans les funérailles des enfants morts avant l'usage de raison, parce qu'eux n'ont pu perdre l'innocence baptismale.

II. **Les répons du premier nocturne et le dernier évangile du dimanche.** (*A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 57).

Nous avons donné le texte de la réponse à la page 305.

II et III. La difficulté présentée ici semble provenir du texte de la

nouvelle rubrique (Add. tit. IX, n. 1) « non legitur evangelium Dominicae in fine, cum fit commemoratio de Missa Dominicae primo infra hebdomadam *resumenda* ». Les commentateurs entendent ces mots, non pas de la messe d'une fête dite avec commémoraison du dimanche, le dimanche même, mais de la messe d'un jour pendant l'octave ou de la messe d'une fête simple dite pendant la semaine, le jour où d'après les rubriques la messe conventuelle doit être la messe du dimanche précédent empêchée en son jour propre, et c'est cette interprétation qui est confirmée par cette réponse. Le « *resumenda* » n'a donc pas ici le sens d'un futur, mais indique simplement l'obligation. J. P.

S. CONGR. DES SÉMINAIRES ET DES UNIVERSITÉS

Rapport triennal sur la situation des séminaires diocésains. (*S. C. des Sém. et Univ.*, Décret (avec formulaire) du 2 févr. 1924. — *A. A. S.*, t. XVII, 1925, p. 547).

DECRETUM. — De relatione super statu seminariorum singulis trienniis transmittenda.

Quo uberiore cum fructu Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus munere suo gravissimo perfungi valeat, omnino necesse est ut de Seminariorum statu ac conditione saepe et accurate certior fiat.

Itaque, de mandato Ssmi D. N. Pii PP. XI, Sacra eadem Congregatio quae sequuntur decernit :

1. Omnes locorum Ordinarii tenentur, singulis trienniis, relationem Sacrae huic Congregationi facere super Seminarii statu, secundum formulam praesenti decreto adiectam.

2, Ordinarius qui Seminario praesit Interdioecesano vel Regionali, de eo etiam, iuxta quaestiones in formula positas, referat.

3. Triennia sunt fixa et computantur a die 1ª ianuarii huius anni 1924. In hoc primo triennii anno relationem exhibere debent Ordinarii Italiae, Galliae, Hispaniae Insularumque adiacentium ; in altero, ceteri Europae Ordinarii ; in tertio Ordinarii Americae universi.

Et ita per vices continuas singulis quae sequentur trienniis.

4. Relatio lingua latina conscribenda est, et ab ipso Ordinario subsignanda, adiectis die, mense et anno quibus data fuerit.

5. In relatione danda, responderi debet accurate et plene ad singulas quaestiones quae in formula ponuntur.

6. Si, durante triennio quod relationem sequetur, textus quidam praelectionum cursus Philosophiae, Theologiae, S. Scripturae, Iuris Canonici, mutetur, id statim ad Sacram hanc Congregationem referatur.

7. Praesenti decreto nihil derogatur de lege relationis super Seminario S. Congregationi Concistoriali exhibendae, quum ad eamdem Sacram Congregationem de statu dioecesis, ad normam can. 340, debet referri.

Datum Romae e Secretaria Sacrae Congregationis de Seminariis et studiorum Universitatibus, die 2 februarii 1924.

FORMULA SERVANDA IN RELATIONE DE STATU SEMINARII

Art. I. — *De Seminarii constitutione et aedibus*

1. Utrum dioecesi proprium sit Seminarium : (can. 1354 § 1) quando et quo documento constitutum, an distinctum in maius et minus (can. 1354 § 2), an saltem debitae cautelae adhibeantur ut aetate minores et maiores seorsim instituantur, cum disciplina uniuscuiusque aetatis propria.

Si dioecesis Seminario careat, an servetur can. 1354 § 3.

2. Quae sit Seminarii fabrica, quot alumnos possit capere : an disciplinae et valetudinis tuendae legibus respondeat.

3. Utrum adsit rusticationis domus, et ibi alumni saltem maxima ex parte temporis maiores agant ferias.

Art. II. — *De reditibus, expensis et oneribus*

4. Quinam sint Seminarii annui reditus, sive certi sive incerti, et quaenam expensae.

5. Si Seminarii reditus deficiant, an can. 1355, 1356, serventur.

6. An rite satisfiat oneribus Missarum aliisque obligationibus piis vel alterius generis.

7. An Seminarium aere alieno gravetur, quanto, quanam ex causa, an affulgeat spes debitis satisfaciendi.

Art. III. — *De personis*

8. Quinam sit Rector, quales eius dotes et aetas (can. 642 § 1 n. 2, § 2 ; 1360).

9. Quot alii Rectorem in regimine adiuvent. Utrum adsint Praefecti contuberniorum, ex ordine sacerdotum vel ex ipsis alumnis assumpti, et hi aequis polleant virtutibus et munere suo naviter perfungantur.

10. Utrum sit Magister Pietatis, seu Director Spiritualis, debita prudentia, doctrina, pietate ornatus, qui in Seminario degat, nulloque alio officio implicetur (can. 642 § 1 n. 2, § 2 ; 1358 ; 1360). — An praeter ipsum adsint alii confessarii, sive ordinarii sive extraordinarii et praecepta can. 1361, § 1-2, custodiantur.

11. Utrum circa Magistrorum electionem, pietatem, morum doctrinaeque integritatem, idoneitatem, diligentiam, numerum, serventur

ae a can. 1360 § 1 ; 1366 § 1 ; 642 § 1 n. 2, § 2 ; 1366 § 2 ; 1406 § 1 n. 7, 56 § 3, praeeepta sunt.

2. An S. Scripturae Magister peculiarem, eamque rectam, in Sacrae ripturae scientia institutionem nactus sit, et solida, tum philosophica n theologica, doctrina emineat.

3. Quinam sit Praefectus Studiorum.

4. Quinam Oeconomus, et utrum dependenter ab Episcopo et ctore patrimonium Seminarii diligenter administret (can. 642 § 1 n. 2, ; 1358, 1360).

5. An serventur regulae can. 1359 circa Deputatos.

6. Si Seminarium a Congregatione aliqua religiosa regatur, indice- quaenam sit haec Congregatio, quando, quibusnam condicionibus, an de S. Sedis venia curam pii Instituti susceperit, et an praefatis ndicionibus satisfaciat.

7. Quot sint in praesens Seminarii alumni interni, an eorum nume- par sit dioecesis necessitatibus, an can. 1363 servetur in alumnorum nissione in Seminarium.

8. An et quot sint alumni externi, qua de causa, et an fieri possit ut quamprimum in Seminarium ingrediantur ; interim quaenam de s sit cura.

9. An et quot extra dioecesim alumni instituantur, ubi et qua de sa ; et vicissim, an clerici alterius dioecesis in Seminarium dioece- um recepti sint, quot, quarum dioecesium, et quibusnam de causis.

0. Quot sint famuli, qua cura seligantur et quomodo caveatur ut in tate et ordine serventur et officiis suis satisfaciant. — Quod si Reli- sae Sorores suam Seminario operam navent, indicetur earum ngregatio et agendi ratio et an Seminarii partem incolant omnino aratam.

Art. IV. — *De pietate et disciplina*

1. Quomodo pietas in Seminario excolatur, an Communio frequens uotidiana promoveatur ; an praescripta serventur can. 1367.

2. Utrum sint statuta Seminario propria (can. 1357 § 3) et adamus- serventur, (can. 1369 § 1).

3. Quomodo se gerant alumni erga Superiores, erga seipsos, erga os, an erudiantur de legibus urbanitatis et praeceptis hygienicis n. 1369 § 2).

4. Numquid aliquando perturbationes aut scandala praeterito tem- e in Seminario obvenerint, et an forte (quod Deus avertat) adhuc eantur, et quaenam reputetur horum malorum causa.

5. Utrum quoad alumnorum correctionem et expulsionem serventur e can. 1371 praecepta sunt.

26. An alumni prohibeantur a lectione librorum et diariorum, q quamvis in se non noxia, eos tamen a studiis distrahere possunt.

27. Si alumni ad suos tempore vacationum revertantur, quaenar hac re normae praescriptae sint in dioecesi.

28. Utrum Seminarii alumni prohibeantur a laicis Universitat celebrandis (Decr. S. C. Consist., 30 aprilis 1918).

29. Si Sacrorum alumni servitium militare obire coguntur, quae telae adhibeantur ut dum militant honestam vitam agant. — An S narii alumni a militiae stipendiis dimissi, nonnisi post debitar maturam probationem promoveantur ad sacros Ordines.

Art. V. — *De studiis*

30. Quot annis, qua methodo, quorum auctorum textibus human studia perficiantur. An praeter linguas latinam, graecam et prop nationis etiam aliae disciplinae tradantur et quaenam ; an curae s tyrones apprime addiscant linguam latinam, iuxta can. 1364 § epistolam Ssmi D. N. Pii PP. XI ad Emum Card. Bisleti 1 augusti 1922. Quinam alumnorum profectus.

31. Utrum cursus philosophicus ad can. 1365 § 1 conficiatur. Qui libri in eo praelegantur. Quo idiomate et qua methodo Philoso scholastica tradatur (can. 1366 § 2, et epist. praefata S. P. Pii Quinam alumnorum profectus.

32. Utrum cursus quoque theologicus, iuxta can. 1365 §§ 2, 3 ; 1366 et epistolam Pii XI perficiatur. Quo idiomate, quibus praelectio textibus Theologia Dogmatica, Moralis, Sacra Scriptura, Ius Canoni et ceterae disciplinae tradantur. Quinam alumnorum profectus.

33. Praesertim si Seminarium gaudeat facultate conferendi gr academicos in sacra Theologia, an Summa S. Thomae, una cum al probato textu, qui ordinem logicum quaestionum indicet et pa positivam contineat, habeatur prae manibus in schola sacrae The giae (Decr. huius S. Congregationis, 7 martii 1916).

34. Utrum et quo modo fiant examina finalia.

35. Quod si Seminarium careat facultate conferendi gradus ac micos, an provisum sit ut maioris spei clerici in aliqua pontificia versitate instituantur ut gradus obtineant academicos (can. 1380).

36. An adsint aulae cum apparatu necessario ad studium histo naturalis et cum instrumentis opportunis ad studium physices.

37. An adsit bibliotheca, et utrum libris instructa sufficientibus, pro alumnis quam pro magistris.

Art. VI. — *De Sacris Ordinationibus*

38. Utrum serventur quae hac de re Codex praecipit (can. 975, 977, 978, 1001, 1006 § 2 et 3, 1009).

Art. VII. — *De nonnullis peculiaribus Ordinarii officiis*

39. Utrum Ordinarius saepe per annum Seminarium invisat iuxta can. 1357 § 2, et sedulo vigilet ut Rector, aliique Seminarii Moderatores ac Magistri munere suo rite fungantur (can. 1369 § 3).

40. An urgeat observantiam can. 1353.

41. Utrum « Opus Vocationum ecclesiasticarum » instituerit vel curet ut quam primum instituatur (epistola Ssmi D. N. Pii PP. XI ad Emum Card. Bisleti).

Bibliographie

H. Dieckmann, s. i. **De Ecclesia.** Tractatus historici-dogmatici, (Theologia fundamentalis), 2 vol. Friburgi i/B. Herder, 23 × 15 cm., t. I. *De Regno Dei,* xviii-554 p. Prix : 14 Mk. — T. II. *De Ecclesiae magisterio,* xii-308 p. Prix : 10 Mk.

Ce nouveau traité « de Ecclesia » mérite certes d'être signalé à l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux questions de la théologie fondamentale.

En effet, si dans le passé plus d'un s'est essayé avec plus ou moins de succès à prouver le fait de l'Église par l'histoire, le R. P. Dieckmann est cependant le premier, qui, à notre connaissance, se soit engagé résolument dans la voie de la méthode strictement historique pour établir la genèse de l'institution.

Si nous ne pouvons souscrire à toutes ses thèses, du moins dans la teneur que leur donne le R. P., p. ex. sur l'idée du règne dans l'Ancien Testament, sur l'identité du règne et de l'Église dans le Nouveau, sur le sens du discours eschatologique, etc., nous nous empressons cependant de reconnaître le mérite incontestable de son œuvre, qui ne tardera pas à imprimer une orientation nouvelle à l'enseignement classique.

Pour permettre au lecteur de se former un jugement succinct de la méthode suivie, nous nous croyons obligé de donner un court résumé de l'ouvrage. Celui-ci comprend deux volumes. Dans le premier l'auteur traite successivement de la nature, de la forme propre et de l'organisation sociale de l'Église. Le second est consacré à son pouvoir doctrinal, et comprend un complément dogmatique sur la relation de l'Église avec les trois Personnes divines. Détaillons quelque peu.

Il ressort de la prédication du Christ, que dans sa pensée il y a une

connexion entre son œuvre et les prophéties de l'Ancien Testament, entre le règne de Dieu, l'Église et la messianité du Christ. C'est pourquoi l'auteur recherchera ce que contenait le concept du règne, tel que nous le trouvons dans l'Ancien Testament et quel est son contenu dans le Nouveau : intérieur et social, réalisé dans le temps et en même temps eschatologique, exclusivement surnaturel et religieux, enfin nécessaire et universel. Au cours de cette recherche, il ne pouvait omettre d'explorer les idées alors règnantes sur le caractère et le rôle du Messie. Or, de nouveau, comme il ressort de la prédication du Christ que le rôle messianique est intimement lié à la réalisation du règne, tel que nous venons de le définir, l'auteur est autorisé par les résultats mêmes de sa recherche à pousser plus loin son enquête et à se demander comment le Christ a historiquement rempli son rôle de Messie ou de fondateur du règne. C'est le problème de l'institution de l'Église. En nous laissant guider par nos documents historiques il nous sera donné d'assister aux phases successives de sa formation : le choix des douze, la collation de l'autorité au collège des apôtres, et de la primauté à Pierre, principe de l'unité et fondement de l'indéfectibilité. Cette démonstration historique sera ensuite soumise au contrôle de l'histoire en vertu du principe même dont elle procède. Le tracé du développement suivi par l'Église des temps apostoliques et postapostoliques : la constitution hiérarchique de l'Église universelle, l'organisation hiérarchique des églises particulières par l'épiscopat monarchique succédant de droit divin au collège des apôtres et revêtu de leur autorité juridique et divine, l'organisation de l'Église universelle, se manifestant par le *factum Petri* et la succession des pontifes romains au primat de juridiction ; tout cela forme comme la contre-épreuve de la démonstration initiale et prouve à l'évidence que l'interprétation de la pensée du Christ par les apôtres coïncide avec celle qui avait été dégagée des textes évangéliques. Un complément de preuve est fourni par la voie illative des notes, comme par la voie empirique du fait de l'Église indéfectible formant de par elle seule un témoignage irréfragable de sa divine mission.

Le second volume a été élaboré d'après la même méthode et dans le même esprit.

Il établit sur les données historiques l'existence et le caractère du magistère de l'Église, ses organes, son objet direct et indirect, enfin les sources divines et humaines où il s'alimente.

L'auteur a donc adapté son enquête sur l'origine de l'Église aux exigences de l'esprit moderne, il s'est attaché à établir l'institution de l'Église comme un fait, comme le fait le plus saillant, de l'histoire du monde.

Nous ne pouvons terminer sans relever les qualités maîtresses de l'ouvrage, il tranche incontestablement sur ses prédécesseurs par la rigueur de sa méthode, la clarté de l'exposition, la richesse et la solidité

d'information. L'Apologétique catholique ne peut que gagner à la diffusion de cet ouvrage. V. CREMERS, S. J.

Leerboeken der Dogmatica, uitgegeven door Professoren in de Godsgeleerdheid. Eerste Tractaat : *De H. Drievuldigheid*, door AL. JANSSENS, (Miss. van Scheut). Tweede herziene uitgave, Antwerpen-Brussel, V. Standaard-Boekhandel, 1925, 22 × 17 cm., 222 p. Prix : 15 fr.

Comme il destinait ses traités à un cercle assez étendu de lecteurs, l'auteur s'était, dans sa première édition, montré assez parcimonieux en fait de développements théoriques et spéculatifs sur le mystère profond du Dieu, *Un et Trine.* Le premier tirage fut épuisé en moins d'un an. Ce succès vraiment extraordinaire, et bien mérité d'ailleurs, a engagé l'auteur à donner à son ouvrage toute l'étendue, que comporte la matière, tout en le renfermant dans les limites d'une œuvre de haute vulgarisation. Nous y trouvons maintenant un exposé très fourni et très substantiel à la fois de la doctrine des écoles sur les relations et les Personnes divines, sur les actes notionnels, les appropriations et les missions des divines Personnes. Tout en étant très documenté, le livre se recommande par une remarquable clarté et une grande sûreté de méthode ; il est de plus construit sur un plan éminemment simple : le mystère dans la révélation, la Trinité dans l'unité, l'unité dans la Trinité, et enfin le mystère devant la raison. Grâce à ces qualités, cette étude peut être citée comme un modèle du genre.

Il n'y manque qu'une table analytique des matières et des auteurs cités. V. CREMERS, S. J.

A. REATZ, **Jesus Christus.** Sein Leben, seine Lehre, sein Werk, Freiburg i. B., Herder, 1925, (23 × 15 cm.), 396 p. Prix : 10 Mark 50.

Ce n'est pas une nouvelle « Vie de Jésus » que M. Reatz, professeur de théologie à Mayence, nous présente en cet élégant volume, mais plutôt un exposé apologétique du sens, de la valeur dogmatique de l'existence terrestre du Sauveur. Il a voulu, en face des théories rationalistes sur l'essence du Christianisme, justifier la conception catholique de Jésus et de son œuvre. Son livre est vraiment moderne, aussi bien par les connaissances exégétiques qu'il révèle que par les préoccupations philosophiques et théologiques qu'il manifeste. En un style élevé, légèrement oratoire, qu'un lecteur de langue française aimerait plus concret, plus varié, l'auteur touche successivement toutes les grandes questions qui se posent à propos : 1°) de la vie et de la personne de Jésus ; 2°) de sa prédication messianique ; 3°) de son œuvre, l'Église. Ce sont les trois parties du volume. On appréciera, pen-

sons-nous, le sens catholique pénétrant et sûr, la largeur d'esprit, qui inspirent ces pages ; on en sentira le caractère bienfaisant, élevant ; on en goûtera la parfaite adaptation aux besoins d'un lecteur cultivé de notre époque. L'exégète pourtant eût parfois désiré plus de précision dans l'exposé des situations et des faits, plus de rigueur dans la position et la solution des problèmes ; ces qualités eussent avivé l'intérêt très réel du livre et marqué mieux encore la grande compétence technique de l'auteur. L'ouvrage de M. Reatz a atteint déjà son septième mille ; ce succès est pleinement mérité. J. Levie, s. j.

Dr I. Schuster und J. B. Holzammer. **Handbuch zur Biblischen Geschichte.** I Band, Das Alte Testament. 8 Auflage. Bearbeitet von Dr J. Selbst und Dr E. Kalt. Freiburg i/ B., Herder, 1925 (29 × 15). Prix : 25 Mark.

Le livre que nous analysons pourrait fêter son 65e anniversaire. Composé en 1861 par le Dr Schuster, réédité depuis 1871 par le Dr Holzammer, depuis 1906 par le Dr Selbst et enfin, après la mort de ce dernier en 1919, par le Dr Kalt, il nous présente en 1925 sa huitième édition. Quand on songe que les grands travaux de la critique littéraire et de l'exégèse hébraïque, les principales découvertes assyriennes, sumériennes, les fouilles archéologiques palestiniennes se sont succédé durant ce laps de temps, que les attaques rationalistes ont eu durant ces années leurs débuts, leur progression, leur apogée, on se demande avec inquiétude par quel miracle de clairvoyance chez les premiers auteurs, ce livre eût pu avoir été conçu dès le début assez souple, assez profond, assez large pour s'adapter à ces points de vue nouveaux, s'assimiler les progrès réels, faire face aux objections rationalistes, répondre aux questions posées par 65 années de recherches

Cette inquiétude préliminaire n'est pas écartée par l'étude du volume. Qu'il renferme maints chapitres utiles, bien mis au point, excellents même, nous le reconnaissons volontiers. Mais l'ensemble est décevant. A première vue déjà, la disproportion dans l'étendue des diverses parties étonne le lecteur : près de 550 pages pour les origines jusqu'à Salomon, 150 seulement pour l'époque merveilleuse des grands prophètes jusqu'à l'exil, à peine 50 depuis le retour de l'exil jusqu'à Jésus. On est déçu ensuite par le manque de synthèse, de vues d'ensemble ; les faits se succèdent, analysés en détail, avec des précisions intéressantes. Mais de l'admirable progression de la religion d'Israël vers l'idéal chrétien, de l'évolution suggestive des grandes idées de Messianisme, Règne de Dieu, jugement, expiation, péché, Sagesse, Esprit, etc., de l'élévation graduelle de la conception de Dieu, du devoir moral, de la vie future, aucun exposé synthétique pleinement averti et suffisamment approfondi. Des grandes périodes de l'histoire du peuple de Dieu,

si bien dessinées dans certains ouvrages modernes, aucun tableau général suggestif, adéquat, expressif. Faible également apparaît la description des caractères : les grandes figures de l'histoire sainte, les David, les Isaïe, les Jérémie, dont on eût pu tracer des portraits si vivants, si bienfaisants, restent pâles, ternes ! Les problèmes d'histoire littéraire sont discutés et résolus superficiellement.

En formulant ces critiques nous avons sous les yeux un manuel scolaire de Hollande : « *Geschiedenis der Openbaring van het Oude Testament* » par W. Van den Hengel, 2e édition 1919. Combien plus profonde, plus riche, plus apologétique apparaît l'histoire du peuple de Dieu dans les 175 pages de ce petit volume que dans les 870 du volume que nous examinons. C'est que tout de même, si l'Ancien Testament a eu à subir de violentes attaques durant ce dernier demi-siècle, il a cependant été singulièrement éclairé, approfondi par l'effort de tant de chercheurs, croyants ou incrédules ; sa splendeur divine au fond y a gagné. On ne profitera pas de ces résultats en insérant des détails nouveaux dans un cadre fixé il y 65 ans ; c'est sur un plan nouveau qu'il eût fallu construire et avec, peut-être, une compréhension plus large de la vraie tradition et du vrai progrès.

Ces objections générales ne méconnaissent pas du reste que, tel qu'il est, ce volume puisse rendre de réels services ; magnifiquement illustré, pourvu de cartes très claires, plein de détails précis, de rapprochements utiles, il pourra à l'occasion servir de commentaire aux catholiques qui désirent lire l'Ancien Testament. J. Levie, s. j.

G. Vromant, c. i. c. m. **Facultates Apostolicae** quas S. C. de P. F. delegare solet Ordinariis missionum. — Commentaria in formulam tertiam. (*Museum Lessianum*), 18 × 11 cm., vi-165 p. Prix : fr. 8.50.

L'auteur — naguère encore missionnaire enseigne actuellement le droit canonique ; — c'est dire qu'il était particulièrement qualifié pour écrire ce livre. Tous ses confrères d'apostolat lui en sauront gré, car en atteignant le but qu'il s'était proposé, il leur a rendu un service des plus appréciables. Il leur donne un commentaire très clair et très substantiel des « Facultés » que la S. C. de la Propagande accorde aux Ordinaires des Missions ; pareil ouvrage a sa place marquée dans la bibliothèque portative de tout missionnaire ; il sera, de plus, pour les candidats à l'apostolat lointain, un auxiliaire indispensable et un complément pratique de l'étude du Droit Canon.

« Joindre à la *solution* des difficultés auxquelles peuvent donner lieu l'interprétation et l'usage des facultés, une exposition solide et claire des *principes* généraux du Droit dont elles supposent l'application », tel fut le double but de l'auteur. Il reprend le travail du P. Vermeersch, S. J., tout comme le fit le P. Iglesias, O. F. M., mais il a

l'avantage d'être plus accessible et plus complet. — La 1re partie traite des règles générales d'interprétation d'après les normes qui découlent du Droit Canon et de l'interprétation suggérée par l'instrument même des facultés, en insistant sur la délégation et la sous-délégation. Dans la 2de partie, le P. Vromant analyse chacune des diverses facultés, l'interprète et résout les principales difficultés et problèmes que leur usage peut soulever.

De nombreuses références permettent de remonter aux sources. Une table analytique détaillée facilite les recherches.

Doctrine sûre jointe à l'abondance des renseignements pratiques, exposé lucide et suffisamment fouillé, ce sont là les qualités maîtresses de ce vade-mecum canonique que nous voudrions voir entre les mains de tous les missionnaires.

P. MEULENIJZER, s. j.
Miss. au Congo.

Andreas Nicolaas METZ, o. c. **De Kerk van Christus naar de Schrift.** Wat leeren toch de Katholieken ? Met een voorwoord van Prof. Dr. Al. Slijpen s. j. Zout-Leeuw, Charles Peeters. Bussum, Sint-Olavshuis, 19 × 13 cm., 464 p.

Cet ouvrage est la réédition sous un nouveau titre et partant revue et augmentée de l'opuscule « Het nieuwe huis » paru en 1917 dans la collection A. V. P. C. L'auteur s'adresse avant tout et d'intention première à des lecteurs protestants. Bible en main, il réfute point par point leurs préjugés et leurs préventions traditionnels contre la doctrine et le culte catholiques. Toutefois, que le lecteur ne s'y méprenne point, ce livre n'est pas une enfilade de textes et de commentaires, mais un exposé clair et agréable des points de doctrine controversés, appuyé sur des témoignages scripturaires venant naturellement s'insérer dans la trame du développement. Ce livre a eu du succès. Et la preuve, c'est qu'il s'est fait lire par ceux auxquels il était destiné et que ceux-ci sont des adversaires, auxquels on prêtait naguère le méchant dicton : « catholica non leguntur ». Bien qu'écrit pour des hétérodoxes, il est cependant de nature à faire du bien dans nos milieux et à mettre au point plus d'une idée qui commence à se fausser dans l'esprit de nos croyants catholiques.

V. CREMERS, s. j.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

G. COCCHI, cong. missionis. *Commentarium in codicem Iuris canonici* ad usum scholarum. L. V. de delictis et paenis. Taurini, Marietti, 1925, 20 × 13 cm., VIII-424 p.

Dr F. Triebs. *Praktisches Handbuch des Geltendener Kanonischen Eherechts* in Vergleichung mit dem deutschen staatlichen Eherecht für Theologen und Juristen, Breslau. Muller et Seiffert, 1925.

D. Louis Gougaud. *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge.* (Collection Pax) Maredsous, 1925, 18 × 11 cm., VII-236 p. Prix : 7.00 fr.

V. Hostachy, miss. de la Salette. *Joie et sainteté,* 2e série. Étude d'âmes du IVe siècle. Lille, Desclée-De Brouwer, 1925, 18 × 11 cm. XVII-183 p.

Dr J. Schmidlin. *Katholische Missionsgeschichte.* Missionsdruckerei Steyl, Kaldenkirchen. 24 × 16 cm., XII-598 p. Prix : 12 Mk.

H. U. Krose, s. j. und J. Sauren. *Kirchliches Handbuch für das Katholische Deutschland.* 12ter Band 1924-1925. Freiburg i/B., Herder, 1925, 23 × 15 cm., XXIII-580 p. Prix : 15 Mk.

Acta IV Conventus Velehradensis, anno 1924. Olomucii, 1925, 24 × 16 cm., 382 p.

Meditaciones sobre los evangelios de las fiestas de los santos obra hasta ahora inedita y desconocida de San Francisco de Borja... descubierta y publicada por el P. Jose M. March s. j. *(Bibliotheca manual sobre la Compañia de Jesus).* Barcelona, Casulleras, 1925, 18 × 11 cm., XVII-189 p.

E. Duplessy. *Cours supérieur de religion.* 2° Les Saints Anges. Paris, Bonne Presse, 17 × 10 cm., 71 pp.

S. Thomas d'Aquin. *Somme théologique.* Dieu t I, traduction française par A. D. Sertillanges, O. P. Édition de la Revue des Jeunes. 17 × 10 cm., 372 p. Prix : 13 fr.

E. Maire. *Une amante de Jésus-Hostie,* Marie Eustelle Harpain. Paris, Lethielleux, 18 × 11 cm., XIX-375 p.

Mgr G. Sinibaldi. Il cuore della Madre di Amore, Roma. Tipografia Poliglotta Sacro Cuore di Maria, 1925, 19 × 13 cm., 424 p.

L. Lercher, s. j. *Institutiones Theologicae Dogmaticae* in usum scholarum t. III. De Verbo Incarnato — de Gratia Christi. Oeniponti, Rauch. 1925, 22 × 14 cm., 611. p.

A. Saudreau. *L'oraison d'après Ste Jeanne de Chantal,* ibid., 1925, 18 × 11 cm., 54 p.

Dom E. Pichery. *La prière du Seigneur,* ibid., 1925, 68 p.

Dieu et ses infinies perfections, d'après la Sainte Écriture, les Docteurs de l'Église et les Saints, Avignon, Aubanel. 18 × 11 cm., XI-299 p.

H. Schilgen, s. j. *Junge Helden.* Neue durchgesehene aufl., 51-65 Tausend. Kevelaer, J. Berker, 1926.

H. Schilgen, s. j. *Im Dienste des Schöpfers.* Ein Buch über die Ehe für Kath. Braut u. Eheleute. Kevelaer, J. Bercker, 1925.

P. Lejeune, C. SS. R. *Retraite anecdotique aux premiers communiants.* Esschen, lib. S. Alphonse, 1925. 21 × 14 cm., 77 p. Pr. : 2,50 fr.

J. Rimaud. *Thomisme et Méthode.* (Bibliothèque des Archives de Philosophie.) Paris, Beauchesne, 1923, 22 × 14 cm., XXXV-272 p. Prix : 28 fr.

M. Tual. *Les apôtres apologistes du Christ.* Paris, de Gigord, 1926, 18 × 11 cm., VI-267 p. Prix : 6 fr.

J. Vernhes, p. s. s. *Amour et souffrance* ou le problème de la souffrance ici-bas. Paris, Téqui, 1926, 14 × 9 cm., VI-154 p.

R. P. E. Hugon, o. p. *La fête spéciale de Jesus-Christ Roi.* Paris, Téqui, 1926, 19 × 12 cm., VI-34 p. Prix : 1.50.

Causeries de Lucien Roland. *Les savants sont-ils des croyants* par Jules Riche. Paris, Téqui, 1925, 19 × 12 cm., 126 p. Prix : 5 fr.

L. Lajoie, *Transfigurée par l'Eucharistie et par la lutte.* 3e éd. Paris, Téqui, s. d., 19 × 12 cm., 90 p. Prix : 2 fr.

Mgr Tissier. *Le cinquantenaire de l'Institut Catholique de Paris.* Discours prononcé à la solennité d'action de grâce en l'Église Saint-Sulpice, le 24 nov. 1925. Paris, Téqui, 1926, 21 × 14 cm., 40 p. Prix : 2.50 fr.

Vén. Jean de Jésus-Marie, o. c. d. *Instruction du Maître des Novices.* Trad. et notes. P. Théodore de S. Joseph, o. c. d. Courtrai, Imprim. Coopérative « Vooruitgang » 1925, 20 × 13 cm., V-217 p.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique... — Les papes du XIe siècle et la chrétienté par Jules Gay, Paris, Lecoffre, 1926, 19 × 12 cm., XVII-428 p. Prix : 20 fr.

L.-J.-M. Cros, s. j. *Histoire de Notre-Dame de Lourdes,* d'après les documents et les témoins. I. Les Apparitions. Paris, Beauchesne, 1925, 23 × 14 cm., VIII-528 p.

La Source. Initiation à l'art d'écrire, par Frédéric de Bélinay. Paris, Beauchesne, 1925, 17 × 11 cm., III-281 p.

Jos. Schrijvers, c. ss. r. *Ma Mère,* 2e éd. Esschen (Belgique), Imprimerie Saint-Alphonse, 1926, 18 × 11 cm., 151 p.

Fr. A. Vuillermet o. p. *La Croisade pour la modestie,* 2e éd. Lethielleux, Paris, s. d. 17 × 10 cm., 114 p. Prix : 3.30 fr.

Marg. Duportal. *De la volonté.* (Couronné par l'Académie française.) Lethielleux, Paris, 19 × 12 cm., 174 p. Prix : 8.10 fr.

Nicol. Sebastiani Sac. *Summarium Theologiae Moralis.* Ad Cod. Jur. Can. accomodatum Editio Octava minor recognita, Taurini, Marietti, 1925, 16 × 10 cm., 658 p.

Nicol. Sebastiani Sac. *Summarium Theologiae Moralis,* ad Cod. Jur. Can. accomodatum Editio Septima major recognita, ibid., 1924, 23 × 15 cm., 404 p. Prix Lib. : 13.50.

Alb. D. Cipollini. *De Censuris latae sententiae iuxta codicem iuris Canonici.* Taurini, Marietti, 1925, 23 × 15 cm., VIII-261 p.

O. Premoli, Barnabita. *Storia Ecclesiastica Contemporanea* (1900-1925). Torino-Roma, Marietti, 1925. 23 × 15 cm., X-496 p. Prix : L. 27.

Dr P. Expeditus Schmidt, o. f. m. *Magnalia Dei.* Ein aufriss der christlichen gedankenwelt fur Katholiken und Nichtkatholiken gezeichnet von. München, J. Kösel-Püstet, 20 × 13 cm., p. 170. Pr. : 2.50 Mk.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

Le mystère de l'incarnation est-il spécifiquement chrétien ?

L'incarnation, nous enseigne la théologie, est un mystère dans le sens le plus rigoureux du mot : sans la révélation, non seulement nous ne pouvons en connaître l'existence, mais nous n'en pourrions même concevoir la possibilité. Dès lors, conclut M. Michel, la notion d'incarnation est spécifiquement chrétienne (1).

A cette thèse traditionnelle, le rationnalisme contemporain oppose les résultats de l'histoire comparée des religions (2). Les mythes anciens du paganisme fourniraient des exemples de dieux prenant forme humaine. L'idée chrétienne d'incarnation ne serait donc pas originale. Bien plus le dogme catholique pourrait être un emprunt, conscient ou inconscient, aux idées payennes courantes ; à tout le moins, il ne serait qu'une expression nouvelle, et plus spirituelle, de ces mêmes aspirations confuses de l'âme humaine, que nous trouvons maladroitement traduites dans les anciennes légendes mythologiques. Telle est l'objection.

Il ne sera donc pas sans intérêt, croyons-nous, de faire une enquête rapide sur les croyances des différents peuples (3).

---

(1) A. Michel. *Incarnation,* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant), t. VII, col. 1454, 1457.

(2) Comme le but de ces pages n'est pas d'apporter une contribution originale à l'étude comparée des religions, il nous suffira de renvoyer le lecteur aux livres suivants où il trouvera une ample bibliographie : J. Huby, s. j., *Christus,* manuel de l'histoire des religions. Paris, 1916 ; Bricout, *Où en est l'histoire des religions.* Paris, 1910 ; *Lectures on the history of religions.* Londres, 1910 ; J. Hastings, *Encyclopaedia of religions and ethics,* t. VII, p. 183 et s. ; Frazer, *The Golden Bough.* Londres, 1911, etc.

(3) Nous avons donné dans un article précédent les précisions nécessaires pour distinguer l'idée d'incarnation des idées similaires, p.

I

1. Chez les *primitifs,* de l'aveu de M. Söderblom, nous ne trouvons pas l'idée d'incarnation, au sens propre du mot ; ce ne serait qu'à des stages plus avancés de culture que les objets sacrés pourraient être regardés comme des sortes d'incarnations d'esprits ou de dieux. Les animaux ou les choses que ces primitifs adoraient, étaient généralement considérés par eux comme des divinités ou du moins comme des choses divines et non pas comme des manifestations de certains dieux (1), ce que demanderait la notion d'incarnation.

Il peut paraître téméraire de vouloir faire la psychologie des peuplades primitives ; mais il ne l'est nullement de nier qu'ils aient cru à des incarnations proprement dites ; leurs cultes et leurs pratiques s'expliquent suffisamment par l'animisme. Un seul problème se pose pour nous, soulevé par l'existence des fétiches (2). Tylor définit le fétichisme : la doctrine enseignant que des esprits *résident* dans certains objets matériels ou y sont attachés, ou du moins, exercent par leur moyen leur influence bonne ou mauvaise. Cette définition montre déjà le vague des idées chez les sauvages ; il est manifeste cependant que le fétichisme se rattache d'une part à la magie et d'autre part à l'animisme (3). Et même lorsque l'esprit serait vraiment cru résider dans ces grossiers emblèmes, cette habitation ne postule nullement l'idée d'incarnation ; pas plus que la présence d'un dieu dans son temple.

Il est manifeste aussi que le magicien, le sorcier peut facilement se transformer en dieu, aux yeux des sauvages : le roi-magicien ou le prêtre-sourcier se muera en prêtre-

---

(1) *Encyclopaedia, loc. cit.,* p. 183. — Bros, *La religion des peuples non civilisés.* — E. Tylor, *Primitive culture.* Londres, 1903. — Mgr. Leroy, *La religion des primitifs.* Paris, et aussi dans *Christus,* p. 49. — A. Lang, *The making of religion.* Londres, 1896. — Frazer, *op. cit.*, etc.

(2) Bros, *op. cit.,* p. 144. Voir aussi *Christus,* p. 61.

(3) Tylor, *op. cit.,* p. 153-159.

dieu ou roi-possédé, représentant, instrument, tabernacle de la divinité. Frazer en donne un grand nombre d'exemples. Ce mélange étrange d'idées de magie, d'inspiration, de divinisation peut ressembler singulièrement à une ébauche grossière de l'idée d'incarnation. A y regarder de plus près, cependant, on constatera que généralement ces croyances ne dépassent pas l'idée de possession ou de divinisation. D'ailleurs, selon la juste remarque de M. Söderblom, « même dans un stage plus avancé de développement religieux, le désir d'une présence immédiate de la divinité donne lieu en règle générale à la pratique de déifier des hommes plutôt qu'à la croyance à une incarnation des dieux (1) ».

Parmi les primitifs qui se sont avancés le plus loin dans la direction de l'idée d'incarnation, M. H. B. Alexandre nomme les anciennes tribus indiennes d'Amérique (2). Celles-ci croyaient à la renaissance des morts, soit dans l'enfant qui reproduisait les traits du parent défunt, soit dans l'animal, la plante ou l'objet totem du clan. Elles avaient d'ailleurs du monde une conception nettement animiste ; en particulier elles considéraient la vie comme un pouvoir ou un fluide passant facilement d'un corps dans un autre. Cette idée s'est concrétisée dans des rites sacramentels curieux. Ainsi les Hurons s'imaginaient s'incorporer les forces et les qualités des êtres qu'ils mangeaient ; en buvant le sang d'un ennemi courageux ils espéraient s'approprier son courage. De même, dans les repas sacrés, ils prétendaient s'incorporer, en dévorant la victime, les forces magiques qui résidaient en elle. Pour eux, en effet, comme pour beaucoup d'anciennes peuplades, la victime immolée était la personnification du dieu et jouissait en quelque façon de ses attributs et de ses pouvoirs. C'est ainsi que les participants aux rites de Topec, revêtaient la peau des brebis offertes au dieu et par là, ils étaient censés couverts de la peau du dieu lui-même et par suite guéris

(1) *Encyclopaedia*, p. 183.
(2) *Ibid.*, p. 184.

de leurs maladies épidermiques. Dans le même ordre de superstition, signalons encore le rôle que jouaient les mystes dans les fêtes sacrées où ils figuraient et représentaient la divinité. L'exemple le plus frappant de ces pratiques se trouve dans le culte du grand dieu Tezcatlipoca. Chaque année un jeune homme était élu ; il devait être beau et sans tache, car il avait pour fonction de représenter le dieu pendant toute l'année ; il vivait dans les splendeurs du temple, avec quatre jeunes filles, également belles, qui avaient le caractère d'épouses du dieu ; on le servait et on le traitait comme la divinité elle-même, on l'adorait, on le promenait dans de solennelles processions. Mais à la fin du dernier mois, il était sacrifié au dieu.

Jusqu'ici, ces manifestations, si curieuses soient-elles, ne dépassent cependant pas ce que Frazer nous raconte des pratiques des îles du Pacifique, où des hommes vivants étaient honorés et servis comme des dieux (1). On aurait tort de parler d'incarnation. Remarquons en passant, qu'une des divinités des Aztecs n'était qu'une déification d'un héros historique. Mais, d'après M. Alexandre, le prophète Tenskwatawa était bel et bien regardé par ses fidèles comme une incarnation de Manabzho, le démiurge indien, serviteur du bon Manitou : ses paroles étaient les paroles mêmes du dieu (2). A cette idée d'incarnation se rattache une cérémonie magique extrêmement curieuse. Le corps du prophète, incarnation du dieu, était, prétendait-on, transsubstantié, s'il est permis d'employer cette expression, en quatre chapelets de fèves, lesquelles étaient constituées, disait-on, de la chair même du prophète. Ces chapelets portés avec beaucoup de solennité étaient présentés à chacune des personnes qui assistaient au mystère. Celles-ci prenaient chacun des chapelets par le sommet et le passaient doucement par la main ; ce rite se nommait, « donner la main au prophète », et signifiait une entière résolution d'obéir à tous ses ordres.

---

(1) Voir, par exemple, outre les ouvrages cités, *The dying God,* p. 26.
(2) *Loc. cit.*

Comme on le voit, s'il s'agit des peuplades primitives, à peine peut-on signaler un cas de croyance à une incarnation.

2. *En Chine,* au contraire, rien ne rapelle cette idée (1). Assurément certains hommes y furent élevés aux honneurs divins, et pourvus d'un culte, tel Confucius. On y croyait aussi à des manifestations des êtres supérieurs, à des possessions ou au phénomène d'inspiration ; on y admettait même, dans certains cas, la présence d'une force spirituelle dans des médiums favorisés. Sous l'influence du Japon les empereurs ont prétendu à une origine céleste et à une descendance divine. Mais pas plus là que dans le culte plus ancien du *Japon,* le Shintoïsme (2), malgré sa mythologie populaire, il n'y a trace d'incarnation.

3. Le cas des anciens *Sémites* (3), si l'on excepte les Hébreux, est moins clair. On relève chez eux l'influence de l'animisme, et selon certains savants, des traces de totémisme (4), ce que d'autres contestent vivement (5). Quoi qu'il en soit, le problème est posé, à cause de la zoolâtrie que l'on constate chez les Arabes, et en général chez les Sémites. Les Babyloniens appellent souvent leurs dieux « taureaux ». En Palestine les Baal étaient figurés par ces animaux et la déesse Astarté par une vache. Le lecteur se rappelle qu'au désert, et, à plusieurs reprises en Palestine, les Israëlites tentèrent de représenter Jahvé, sous la forme

---

(1) P. J. MACLAYAN, dans *Encyclopaedia,* p. 188. — L. WIEGER, dans *Christus,* p. 95. — CORDIER, dans BRICOUT, *op. cit.,* p. 289.

(2) DAHLMAN, dans *Christus,* p. 127.

(3) LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques.* Paris, 1905, surtout p. 438. — DHORME, *Les Sémites,* dans BRICOUT, t. I, p. 129. — CONDAMIN, *Babylone et la Bible,* dans le *Dictionnaire Apologétique,* t. I, p. 327 ; *La religion des Babyloniens et des Assyriens,* dans *Christus,* p. 688. — TOUZARD, *La Religion d'Israël,* dans BRICOUT, t. II, p. 5. — NIKEL, *La Religion d'Israël,* dans *Christus,* p. 812.

(4) BARTON, dans *Encyclopaedia,* t. VII, p. 199.

(5) LAGRANGE, *op. cit.,* p. 110 ; NIKEL, *op. cit.,* p. 837.

du veau d'or. Croyaient-ils que la divinité résidait dans ces animaux ? Pour les Israëlites, il est certain que le veau d'or n'était qu'un emblème, comme l'Arche d'Alliance était le symbole de la présence de Jahvé. Mais pour les autres Sémites la question peut se poser : ces dieux-animaux, ou leurs figures, étaient-ils seulement la représentation de la force et du pouvoir générateur de leur dieu ? Il est certain que les Sémites ont été inspirés par des vues animistes ; mais quelle idée précise se cachait dans leur culte zoolâtrique, il est difficile de le dire. Probablement l'affirmation, cependant bien timide de Barton lui-même, est douteuse : « dans des degrés divers et à certaines époques, les Sémites ont vaguement cru leurs dieux incarnés dans les bêtes (1) ».

4. Parmi les peuples occidentaux, l'idée d'incarnation aurait vu le jour, nous dit-on, en *Égypte* (2). Le problème est d'autant plus difficile à résoudre que les idées des anciens Égyptiens, au sujet de l'homme et des dieux sont plus vagues et plus indécises, et que leur mentalité reste une énigme (3). Il nous faudra donc nous résigner à nous étendre un peu sur les concepts anthropologiques et religieux de ces peuples.

On ne pourrait exagérer l'importance de l'animisme dans les cultes égyptiens, nous assure M. Capart, mais il faut en outre tenir compte de l'incapacité de ce peuple à s'élever à des idées générales.

Les anciens Égyptiens croyaient à une survie, et aucun peuple ne poussa plus loin le culte des morts. Mais il est mal commode de dire comment ils concevaient ce principe

---

(1) *Loc. cit.*

(2) Söderblom, *loc. cit.* — Sur l'Égypte voir Capart, *La Religion égyptienne,* dans Bricout, t. I, p. 93. — Wiedman, dans *Encyclopaedia,* t. VII, p. 188. — Malon, *La Religion des Égyptiens,* dans *Christus,* p. 604. — Erman, *Die aegytische Religion,* Berlin, 1909. — Maspero, *Études de myihologie et archéologie égyptiennes,* Paris, 1883.

(3) Ajoutez la difficulté particulière d'interpréter les documents anciens, Malon, *op. cit.,* p. 610-613.

immortel et quelle idée ils se faisaient de l'âme. Il semble qu'ils ont imaginé plusieurs sortes d'âmes ou de principes vitaux dont l'ensemble constituait avec le corps la personnalité humaine. L'élément le plus original est le *Ka* ou *double,* sorte de réplique atténué de l'individu auquel il appartenait. Le nom d'un objet (chose ou personne) était aussi considéré comme une réalité indépendante dans une certaine mesure de l'objet qu'il désigne, mais ayant d'étroites relations avec lui (1). Et ce qui complique encore le système, on pouvait avoir plusieurs doubles comme plusieurs noms. Ce qui expliquerait que les différents noms par lesquels on désignait les attributs divers d'un même dieu, considérés comme des choses existantes, ayant une individualité propre et un pouvoir spécial, devenaient autant d'objets distincts du culte.

Les Égyptiens croyaient aussi qu'un mort peut reprendre une forme humaine et même que les âmes, séparables du corps, peuvent être incorporées dans des bâtons, des pieux sacrés, des fétiches de toute espèce. Les arbres et les montagnes passaient pour être hantés par des esprits. Certaines formules magiques, employées pendant les cérémonies funéraires, étaient censées fixer l'âme du défunt dans la statue qui reproduisait aussi fidèlement que possible ses traits, et cette statue était introduite dans le tombeau. Quelques magiciens plus puissants parvenaient par des incantations à revenir à la vie après leur mort et à revêtir à volonté toutes sortes de formes, celles d'oiseaux, de serpents, de crocodiles, etc. Les âmes, comme les dieux, avaient donc le pouvoir d'habiter des objets ou des animaux.

Cette mentalité animiste fut accentuée, si elle n'en est pas née, par la difficulté spéciale de ce peuple à former des concepts généraux. L'idée abstraite de divinité, exerçant son pouvoir d'une façon transcendante, paraît leur avoir

---

(1) Aussi grâce à la magie, une des caractéristiques les plus saillantes de l'ancienne Égypte, connaître exactement le nom d'un objet était posséder un pouvoir sur l'objet même.

été totalement étrangère pendant longtemps. Même l'Être Suprême n'était concevable pour eux que sous une forme concrète, soit comme homme, soit comme animal, soit comme statue (1). Pour qu'un dieu pût exercer son pouvoir dans un endroit déterminé, il lui fallait un corps matériel dans lequel il résidait pour un temps plus ou moins long. Aussi pour faciliter ces manifestations divines, les temples étaient pourvus de statues et de symboles, correspondant à la forme corporelle supposée du dieu, et ces objets pouvaient lui servir de séjour. Un tel objet sacré, tant qu'il était animé par la présence d'un dieu était considéré comme dieu; bien plus dès qu'un dieu s'était temporairement revêtu d'une forme, celle-ci gardait quelque portion de la divinité ; voilà pourquoi ces objets sacrés devenaient des divinités indépendantes.

Les Égyptiens allèrent plus loin encore dans cette voie ; des attributs, qui nous semblent des attributs abstraits, étaient crus incorporés dans certains objets; ainsi la divine protection résidait dans le sang d'Isis et était représentée par une amulette nommé « tet ».

Ces façons de penser au sujet des doubles, des noms, des objets cultuels, et de leurs relations avec les dieux, expliqueraient, selon Wiedeman, la coexistance cultuelle, dans un même temple, de nombreuses représentations d'une seule et même divinité. D'autres, comme le P. Malon, en appellent plutôt au syncrétisme religieux qui suivit l'amalgame des différentes tribus en une seule nation (2).

Nulle part la zoolâtrie n'atteignit les proportions qu'elle eut en Égypte. L'origine de ce culte doit-il être cherché dans le totémisme, ou plus simplement dans l'animisme ? La question est controversée (3). Ce qu'il y a de plus

---

(1) Le P. Malon croit cependant que les Égyptiens ne s'arrêtaient pas à ces éléments matériels, mais s'élevèrent jusqu'aux réalités invisibles. *Christus*, p. 615.

(2) *Christus*, p. 612.

(3) Le P. Malon l'attribue au « besoin de se rendre sensible l'idée de la divinité », p. 629.

étrange, c'est qu'un même dieu était à la fois adoré dans l'animal sacré et indépendamment de lui. Ainsi, à côté du dieu Phath, honoré pour lui-même, il y avait un dieu Phath incarné dans le bœuf Apis. De même on rencontre, outre le dieu Amon, le Belier-Amon. Peut-être est-ce une conséquence de syncrétisme qui suivit la conquête : on identifia le dieu animal des aborigènes avec le dieu des conquérants et dès lors l'animal sacré fut considéré comme la manifestation du dieu. L'incorporation du dieu dans l'animal ajoutait une forme nouvelle à la divinité, mais la personnalité de cette dernière restait distincte.

Et maintenant la question se pose : toutes ces divinités, statues, objets sacrés, fétiches, animaux, étaient-ils vraiment des incarnations au sens propre ? Le P. Mallon semble le nier, au moins pour les temps plus anciens : « On ne peut signaler que le culte du bœuf Apis à Memphis et d'un autre taureau, appelé Mnévis, à Héliopolis : ces animaux n'étaient d'ailleurs honorés qu'à cause des relations intimes qu'on leur attribuait avec une divinité distincte d'eux-mêmes » (1). Et ailleurs : « Ce polythéisme n'était certainement pas l'idolâtrie grossière qui s'arrête aux statues de bois et de pierre » (2). Au contraire, MM. Söderblom et Wiedeman sont d'avis que les Égyptiens croyaient à de véritables incarnations de leurs dieux. On serait porté à leur donner raison, si on ne se souvenait, d'une part, du vague des idées égyptiennes et, d'autre part, de la constatation de M. Capart : « L'Égyptien ne paraît pas avoir eu, à un degré bien vif, le sentiment de la contradiction » (3). Dès lors, à défaut de textes formels et comme toutes les interprétations sont des reconstructions de l'ancienne religion égyptienne, un doute plane sur les conclusions.

---

(1) *Christus,* éd. 1912, p. 481. Même idée, mais volontairement moins précise dans éd. 1916, p. 622, 638.

(2) *Christus,* éd. 1912, p. 482 ; éd. 1916, p. 615.

(3) *Op. cit.,* p. 94.

5. La religion *gréco-romaine* (1) offre aussi quelques cas qui pourraient suggérer l'idée d'incarnation. Il est difficile de préciser quelles vues dirigeaient les Grecs primitifs dans leur culte des pierres, des arbres et des animaux. On conteste généralement que le culte des animaux en Grèce ou à Rome fut la transformation d'un totémisme ancien, comme le veut Salomon Reinach. « Sans recourir au totémisme, écrit le P. Huby, le culte des animaux peut s'expliquer, soit par la croyance à des incarnations occasionnelles de la divinité dans certains animaux plus redoutables ou moins connus, soit à la présence permanente d'un esprit mystérieux dont on ne s'approche qu'avec respect et qu'on prend garde d'irriter... Comme le culte des pierres et des arbres, le culte des animaux ne serait qu'une forme de la croyance en des forces surnaturelles logées dans des objets matériels. »

La religion anthropomorphique des Grecs, dans les temps historiques, semblerait présenter des cas d'incarnation. Dans les légendes mythologiques et même dans des récits plus sérieux, les descendances divines, les apothéoses ne se comptent pas ; même les légendes particulières feraient croire que les Grecs ont été persuadés que leurs dieux peuvent s'incarner. Le lecteur n'a pas oublié Zeus visitant Léda, sous la forme d'un cygne, ou Alcmène, sous les traits d'Amphitrion ; déguisé en ouvrier, il alla punir Lycaon et ses fils. Déméter, outrée de colère, quitta l'Empyrée et s'exila sur la terre où elle vécut sous les apparences d'une femme. Héra dans sa rancune contre Héraclès se fit Amazone ; Apollon et Poséïdon prirent la forme humaine pour éprouver Laomédon. Un autre récit, destiné à expliquer la zoolâtrie, nous montre les dieux, terrifiés à la vue des monstres, se changeant en animaux et se réfugiant en Égypte sous cette forme. Mais, outre qu'il n'est pas facile

---

(1) Huby, *La Religion des Grecs,* dans *Christus,* p. 434. — Martindale, *La Religion des Romains,* dans *Christus,* p. 486. — Hubert, *Les Grecs,* Baudrillart, *La Religion romaine,* dans Bricout, t. I, p. 310, 353. — Stok, dans *Encyclopaedia,* t. VII. p. 183. — Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines,*

de distinguer ce qui pourrait mieux être classé parmi les théophanies, pouvons-nous parler d'incarnation dans la religion grecque? A qui se rappelle que les dieux homériques et, sans doute aussi, les dieux de la croyance populaire après Homère, ne sont conçus que comme des surhommes, ne se distingant de nous que par l'immortalité et par leur beauté plastique, leur force et autres perfections accidentelles, ne paraîtra-t-il pas qu'il n'y a pas place dans un tel système pour des incarnations? Les dieux étant déjà pourvus d'un corps, il n'y a plus que des métamorphoses. Et, sans doute, ce n'est pas sans raison qu'Ovide a choisi ce titre pour ses poésies sur les aventures des dieux.

6 L'*hindouisme* (1) célèbre les *avatars* ou incarnations de Vishnou, le second dieu de ce que l'on appelle la « trinité hindoue » (2). Inconnue aux premières périodes du Brahmanisme, la doctrine des avatars est essentielle aux spéculations de l'hindouisme médiéval et moderne, au moins dans la secte des Vishnouistes, qui se partage, avec les adorateurs de Siva, la grande masse des hindous. Siva n'a pas d'incarnation, à proprement parler ; ce privilège est réservé à Vishnou.

Les théorie des Avatars présuppose la croyance à Vishnou, comme dieu suprême, créateur et providence de l'univers, défenseur, non seulement de l'ordre cosmique, mais aussi de l'ordre moral. Lorsque les ennemis de son pouvoir menacent l'ordre du monde dont il est le gardien, le dieu s'incarne pour le défendre. Théoriquement le nombre des avatars est indéfini ; mais la spéculation théologique a consacré le nombre de dix, dont le dernier (Kalhi) est encore futur et a un caractère eschatologique (3). Mais l'idée des

---

(1) Hull, s. I, *Hindouism,* dans *Catholic Truth Society,* 1910. — De la Vallée Poussin, dans *Christus,* p. 347 et dans Bricout, t. I, p. 230. — Jacobi, dans *Encyclopaedia,* t. VII, p. 193. — Hopkins, *The religions of India.* — Barth. *Les Religions de l'Inde.*

(2) La Trinité comprend Brahma, Vishnou et Siva, sous sa forme la plus connue.

(3) 1) *Matsya ;* pour sauver du déluge Manou, le premier ancêtre de la race humaine, Vishnou se fit *poisson.* — 2) *Kurma ;* le dieu apparut

avatars s'est développé encore dans les milieux populaires, au point que beaucoup de « gouroux » (maîtres ou directeurs d'âmes, si l'on peut dire) passent comme avatars de Vishnou.

Ce qui nous intéresse, plus que l'origine des différentes incarnations (1), c'est le concept philosophique et religieux sous-jacent dans l'idée d'avatar. Malheureusement les savants indianistes ne sont pas d'accord. Le mot *avatar,* par lui-même signifie « descente » : c'est la descente d'un dieu, de Vishnou. Mais en quoi consiste cette descente ? Tantôt on nous dit que les avatars ne sont pas des incarnations, dans le sens qu'un dieu s'unit une nature finie ; le dieu resterait ce qu'il est, purement et simplement dieu, sans devenir proprement homme, tortue, etc., mais il se

---

sous la forme de *tortue* pour opérer le sauvetage de biens précieux perdus dans le déluge. — 3) *Varaha ;* pour secourir le monde contre la malice d'un démon qui l'avait plongé au fond de la mer, il descend sous la forme d'un *sanglier.* — 4) *Nara-Sinha (l'homme-lion) ;* sous cette apparence étrange, mi-homme, mi-lion, Vishnou délivre le monde d'un démon impie qui s'était emparé des sacrifices offerts aux dieux. — 5) *Vamana ;* prenant l'extérieur d'un *naim,* il descend pour porter aide au monde tombé au pouvoir du démon Bali. En deux enjambées le naim passe au-dessus de la terre et du ciel et les sauve, mais laisse l'enfer à son triste sort. — 6) *Parashnou-Rama* (Rama à la hache) né pour renverser la domination de la caste des guerriers oppresseurs de celle des brahmes. — 7) *Rama-Chrandra* (Rama le doux ou le lunaire), prince-héros qui détruisit le démon Ravana. — 8) *Krsishna* (dieu noir) la plus populaire de toutes les incarnations, pour avoir tué le tyran Kansa, symbole du principe du mal. — 9) *Bouddha,* adopté comme neuvième avatar, soit pour incorporer dans le brahmanisme le mouvement bouddhiste, soit plus probablement parce que les brahmes, entraînés par la croyance générale en Bouddha, ont essayé de concilier cette foi nouvelle avec leurs antiques doctrines. — 10) *Kalhi,* encore futur ; à la fin de l'âge présent (âge de fer), viendra Vishnou monté sur un cheval blanc pour rétablir l'âge d'or.

(1) L'origine de la croyance à ces différents avatars n'est pas la même pour chacun d'eux. Ainsi Rama et Krishna semblent avoir été des héros, qui plus tard furent considérés comme des incarnations de Vishnou. On sait les obscurités qui couvrent les origines et le développement de la religion des Brahmes.

rendrait sensible sous les apparences humaines ou animales. Comme certains « yogis » (ascètes) ont, croit-on, le pouvoir de se créer plusieurs corps apparents et d'être, grâce à ces corps, simultanément présents en plusieurs endroits, ainsi le dieu, en vue d'une fin déterminée, sans changer de nature, se manifeste sous une forme d'emprunt choisie par lui. Krishna, par exemple, serait donc moins un dieu incarné qu'un dieu manifesté sous la forme d'un guerrier. Par conséquent l'idée d'avatar devrait se traduire par celle de théophanie.

Mais d'autre part la pensée hindoue distingue les différentes espèces d'avatars d'après la proportion de divinité contenue dans l'objet sensible : Krishna posséderait toute la divinité de Vishnou ; la suprême divinité serait totalement en lui, tandis que Rama n'en aurait que la moitié, Baratha le quart, etc., enfin des hommes, des animaux, des plantes et des pierres posséderaient une simple infusion de pouvoirs divins.

Il est probable que le concept d'avatar diffère d'après les individus, leur développement mental, leurs idées philosophiques. Autre doit être l'idée de l'élite pensante chez les Brahmes à l'esprit délié et à tendances panthéistes ; autre la pensée plus fruste du peuple qui comprend plus facilement les choses dans un sens littéral et plus ou moins matériel. Sans doute pour les paysans hindous, la notion d'avatar reste vague sans avoir jamais été analysée.

7. A propos du *Bouddhisme* (1) enfin, les indianistes soulèvent la question de l'incarnation ou des incarnations du Bouddha. Mais, si l'on s'en tient à la rigueur des termes, on devra reconnaître que le Bouddhisme indien généralement enseigne plutôt l'idée de renaissance combinée avec celle d'apothéose, que celle d'incarnation.

Rappelons d'abord que le Bouddhisme professe la croy-

(1) De la Vallée Poussin, *Bouddhisme*. Paris ; *Bouddhisme*, dans *Christus*, p. 390 ; dans Bricout, t. I, p. 230 ; dans *Encyclopaedia*, t. VII, p. 186.

ance à des renaissances indéfinies, jusqu'à ce que l'être ayant obtenu le salut par la contemplation entre dans le nirvana. Une sorte de loi physique, avec équivalence et succession du mérite et de la jouissance, du démérite et de la douleur, *(Karma)* explique l'univers. Les dieux eux-mêmes n'échappent pas à cette loi. Ils ne sont d'ailleurs pas dieux proprement par nature, mais ont mérité leur état divin ; ils ne diffèrent des autres êtres seulement par la puissance qui leur est momentanément départie. Lorsque leurs anciennes austérités, les œuvres rituelles, leurs bonnes actions accomplies dans une existence antérieure ont épuisé tous les fruits de bonheur céleste dont elles avaient accumulé la semence, les dieux renaissent sous une forme humaine ou même animale.

La plupart des bouddhistes ne conçoivent pas la renaissance comme la transmigration d'une personne passant d'une existence à une autre ; car ils se font de l'âme humaine une idée très proche de la conception animiste ; l'âme n'est pas un principe spirituel, un noumène transcendant ; mais un *double subtil* du corps et de l'organisme psychique. Ce double lui-même est composé d'éléments instables. Or, selon les vues d'un grand nombre de sectes, pour qu'il y ait conception d'un enfant, trois causes sont requises : d'abord les relations conjugales, ensuite que la mère accomplisse son temps, enfin la disponibilité d'un *antarábhava,* c'est-à-dire d'un « être intermédiaire » entre l'être « mourant » et l'être qui « naît ». Cet être intermédiaire émane en quelque façon de l'être mourant ; forcé par son *karma* il reconnaît l'endroit où il doit naître et sous la poussée du désir entre dans le sein maternel. Là cet être subtil se solidifie et meurt produisant ainsi la conception de l'enfant. Et pour expliquer comment néanmoins l'être qui renaît est bien le même que celui qui est mort, ils proposent diverses comparaisons. Bien que notre corps se renouvelle d'instant en instant, cependant cette évolution n'empêche pas de déclarer que l'enfant devenue jeune fille et puis mère de famille est bien la même femme ; ou encore la flamme qui court sur la prairie se renouvelle sans cesse,

et néanmoins reste le même feu ; ainsi on doit comprendre l'identité des êtres qui meurent et renaissent.

Dans le Bouddhisme plus ancien Çakyamouni n'était qu'un homme, un saint, mais supérieur aux autres ascètes, ayant le premier trouvé et suivi la voie du salut. C'est ainsi qu'il est devenu Bouddha (voyant). Sa naissance ne peut-être nommée une incarnation que dans la mesure où celle des autres hommes peut être considérée comme telle : c'est-à-dire dans un sens tout à fait impropre. Plus tard Çakyamouni fut magnifié, déifié ; bien plus, on multiplia dans le passé et dans le présent des bouddhas semblables à lui ; êtres sublimes, sanctifiés au cours de siècles sans nombre, dieux protecteurs et sauveurs. Dans ce second stade du Bouddhisme, on rencontre des idées très divergeantes d'après les différents documents et les diverses sectes. Tantôt la naissance du Bodhisattva (futur bouddha) ne diffère de celle des autres hommes que par cette circonstance, que le Bodhisattva entre dans le sein maternel, y demeure et en sort, en pleine connaissance et selon sa volonté. Ailleurs on affirme que le Bouddha n'est pas un homme, qu'il est supérieur aux dieux comme aux humains ; et dans certaines légendes appartenant à ce cycle de pensée, la naissance du Bouddha évoque l'idée d'incarnation. Le futur Bouddha, riche des mérites acquis au cours de ses nombreuses migrations, descend du ciel sublime où il réside avec les dieux Tusitas. Dans ces légendes c'est bien un avatar plutôt qu'une simple renaissance.

D'après d'autres spéculations le Bouddha naît en qualité d'être *apparent ;* son corps est dit spirituel, c'est-à-dire produit par l'esprit sans le concours d'éléments matériels. Parfois le Bodhisattva n'est plus qu'une apparition magique : la réflexion irréelle du véritable corps de Bouddha qui resplendit, soit dans le ciel des dieux, soit dans l'empirée colossal et distant. On voit combien toutes ces théories sont peu cohérentes et éloignées de l'idée chrétienne d'incarnation.

C'est dans le Bouddhisme *thibétain* (1) que l'idée d'incarnation atteint son plus haut développement. Non seulement elle fait partie de la spéculation religieuse du bouddhisme thibétain venue de l'Inde, mais elle sert à régler la succession des grands lamas de Lassa et des supérieurs des principaux monastères. Le grand lama est la perpétuelle incarnation des dieux bouddhistes. La théorie suppose que le lama décédé est toujours réincarné dans un enfant des environs du monastère. Cet enfant doit être découvert par le moyen d'oracles. Cette théorie semble avoir pris naissance vers 1473. La Chine, suzeraine du Thibet, voulant contrôler l'élection du grand lama, décréta que la découverte de l'enfant, incarnation des dieux, se ferait par le moyen d'une sorte de tirage au sort, présidé par l'ambassadeur de Chine. Dans l'exercice de ce contrôle sur les réincarnations divines, la Chine émit des prétentions qui, prises au sérieux, signifieraient qu'elle a pouvoir sur la transmigration des âmes. Ainsi, en 1877, l'empereur, en qualité de Fils du Ciel, déclara, pour punir un grand lama récalcitrant, que son âme ne pourrait se réincarner après sa mort !

II. Conclusions

Le lecteur qui aura eu la patience de nous suivre dans notre longue enquête, aura lui-même noté le vague et l'incohérence des conceptions payennes, l'incertitude des interprétations tentées par les savants, et combien sont lointains les rapprochements que les historiens ont essayé d'établir entre ces croyances et le dogme chrétien. Les conclusions se dégageront d'elles-mêmes.

L'idée d'une incarnation *unique* est propre au christianisme, écrit M. Söderblom : dans toutes les autres religions, les incarnations sont multiples. Cette première différence, toute extérieure, tient à des raisons plus profondes qui semblent avoir échappé à cet auteur.

Remarquons, en effet, que dans aucune autre religion,

(1) Waddell, dans *Encyclopaedia*, t. VII, p. 200.

on ne trouve une idée cohérente et philosophique de l'incarnation. Partout les récits des incarnations tiennent du roman, ils sont l'œuvre de l'imagination et souvent le produit du syncrétisme religieux. En face de toutes ces fables que l'on oppose, ne fût-ce qu'un instant, la majestueuse simplicité et la profondeur du prologue de saint Jean, et l'on se sentira immédiatement transporté dans un autre monde de pensée.

Mais la *différence radicale et essentielle* est la suivante : dans tous les autres systèmes religieux, l'idée d'incarnation est liée, non pas seulement d'une façon extrinsèque, mais intrinsèquement, à des idées grossières touchant la divinité, et à des philosophies fausses : partout elle suppose essentiellement, selon les cas, ou le polythéisme, avec sa mythologie, ou des théories animistes, ou des vues panthéistes ; souvent elle se combine avec l'idée de métampsycose. Au contraire, dans le catholicisme, l'incarnation s'allie avec le plus *strict monothéisme,* sans aucun mélange d'idées indignes sur la divinité, ni d'erreurs philosophiques. Voilà le phénomène unique et la marque de la transcendance du mystère chrétien. Jamais la raison humaine, laissée à elle-même, n'aurait pu concilier l'idée d'un Dieu unique, éternel, distinct du monde et infiniment distant de la créature corporelle, avec son apparition dans le temps et son union avec une nature humaine, sans détriment de la réalité et de l'intégrité de cette nature d'une part, et de la transcendance et l'imutabilité divines d'autre part. Et cette merveilleuse harmonie du dogme chrétien n'est pas l'effet d'une longue évolution et de nombreux tâtonnements, mais elle se constate dès le début, dans les épîtres de saint Paul, comme dans l'Évangile de saint Jean ou même de saint Marc.

Il est donc évident que l'idée chrétienne d'incarnation n'a pu être empruntée aux religions payennes environnantes, ni même formée sous leur influence (1).

---

(1) Une objection plus spécieuse des incrédules affirme que la croyance à la divinité de Jésus est due à un processus de divinisation,

Mais reste la question posée au début de cette étude : peut-on dire que l'idée d'incarnation est spécifiquement chrétienne ? — La réponse se dégage de ce qui précède. Non, assurément, si on entend par incarnation toute manifestation de la divinité dans et par des êtres sensibles, ou l'union de la divinité avec une nature humaine qu'elle s'approprie plus ou moins étroitement. — Mais ce qui est spécifiquement chrétien, c'est l'idée de l'union substantielle d'un *Dieu unique et transcendant,* avec une nature humaine ; et c'est d'ailleurs cette union de deux autres, complètes et parfaites, dans une seule personne, qui constitue le mystère inaccessible à la raison. Jamais la théologie n'a soutenu que toute idée d'union entre le divin et l'humain est inconcevable par la raison naturelle. Aussi bien une incarnation entendue au sens où les Nestoriens l'enseignaient jadis, ou telle que l'expliquent aujourd'hui les protestants libéraux, n'a rien de mystérieux. Leur théorie n'a-t-elle pas été inventée pour évacuer le mystère ?

Enfin l'incarnation, à la fois, répond aux aspirations secrètes de l'humanité tout en les dépassant. Les croyances en des incarnations, que nous avons trouvées chez quelques peuples, malgré leurs divergences, semblent témoigner d'un désir profond d'union avec Dieu. Malgré les déformations que ce désir a subies, — car souvent l'homme n'a souhaité que de s'emparer des forces mystérieuses pour les mettre à son service égoïste, — ce désir latant de posséder Dieu, me semble, sauf meilleur avis, indéniable. Sous les formes particulières, souvent absurdes ou grotesques, des théories payennes de l'incarnation, semble percer l'aspiration plus haute, vers une intimité plus étroite et plus familière avec Dieu. Cette aspiration là ne peut, croyons-nous, être naturelle ; elle paraît donc aux yeux du théologien, une preuve

---

semblable à celui qui transforma les héros mythiques en dieux. Cette objection a souvent été réfutée ; elle est en dehors du cadre de cet article. Sur la dernière attaque contre l'existence historique de Jésus, voir de GRANDMAISON, *Jésus dans l'histoire et le mystère.* Paris, 1925 et P. BUYSSE, *Jésus devant le critique.* Bruges, 1925.

nouvelle de l'action incessante de la grâce divine travaillant l'humanité entière, au milieu même de ses aberrations, pour la préparer à la venue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la mener vers Lui, le Verbe Incarné : « Erat Lux vera qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (*Ioan.* I. 9).

E. HOCEDEZ, S. I.

Un grand évêque : Mgr Korum

d'après une biographie récente (1).

Le 3 décembre 1921 s'éteignait pieusement dans son palais épiscopal Michel-Félix Korum, par la grâce de Dieu et du S.-Siège Apostolique, évêque de Trèves. Bien connu à l'étranger, et en particulier en Belgique, par le prestige de son admirable éloquence, il mérite surtout de retenir l'attention par les dons si variés de sa riche nature et la fécondité de son action épiscopale. Par les événements auxquels il fut mêlé pendant les quarante années de sa carrière épiscopale, sa biographie présente un intérêt d'ordre général, ce qui permet à son auteur de l'intituler avec raison un « Lebens- und Zeitbild ».

L'estime de ses confrères dans l'épiscopat se manifesta un jour dans cet éloge que lui adressa publiquement le prince-évêque de Breslau : «Ego princeps episcopus... tu princeps episcoporum ! » Français, Alsacien même d'origine, il con-

(1) *Michael Felix Korum, Bischof von Trier (1840-1921). Ein Lebens-und Zeitbild* von Iakob TREITZ, Pfarrer an der Liebfrauenkirche zu Trier. — München, Theatiner Verlag, 1925, 24×17 cm., 428 p. Prix : (cartonné) 12 Mk. Biographie extrêmement riche en documents, que l'auteur très occupé dans le ministère, n'a pas eu le temps de mettre pleinement en valeur. On lui saura gré d'avoir préparé à d'autres de précieux matériaux. Personne cependant ne parlera de Mgr Korum avec plus d'amour et de respectueuse admiration.

quit rapidement tous les cœurs de ses ouailles allemandes. Si sa mort fut un deuil pour tous ses diocésains, ils firent de ses funérailles un véritable triomphe.

La Providence lui avait réservé une carrière peu banale. Né le 2 novembre 1840 à Wickerschweier, à deux lieues de Colmar, fils d'un modeste instituteur, Félix Korum se distingua très tôt parmi ses compagnons autant par sa vigueur physique que par l'énergie de son caractère et la facilité de son talent (1). Après avoir achevé ses humanités et sa philosophie au collège libre de Colmar, il fut envoyé à l'université d'Innsbruck pour y suivre les cours de théologie. Il y conquit brillamment le grade de docteur à l'âge de vingt-cinq ans. Chargé d'abord des cours de philosophie, ensuite de théologie à Strasbourg, il ravissait les élèves par son enseignement débordant de vie, sa modestie, sa piété et sa délicate bonté. Quand les lois iniques de 1872 banniront de l'Allemagne, avec les Jésuites, un grand nombre d'autres religieux, l'abbé Korum essaiera de combler dans la mesure de ses forces la place laissée vide dans la ville diocésaine en s'adonnant, sans cesser son enseignement, à la prédication, aux œuvres de jeunesse et à la direction des âmes. Deux évêques, Mgr Dupont des Loges à Metz et Mgr Räss à Strasbourg, s'efforceront en vain de l'élever à la dignité de coadjuteur. Son humilité et son zèle lui firent repousser leurs avances et leurs plus instantes prières.

En 1880 il devenait archiprêtre et curé de la cathédrale à Strasbourg. Depuis un an à peine il occupait ces fonctions qui répondaient si bien à toutes ses aspirations quand, sans avoir été même pressenti, il s'entendit annoncer que Léon XIII, d'accord déjà avec le gouvernement prussien, l'avait choisi pour gouverner l'église de Trèves.

Après l'annexion, le jeune professeur n'avait eu qu'une

---

(1) Dans une série de beaux portraits en héliogravure, les traits du visage révèlent l'intelligence ouverte, la fermeté du caractère avec une bonté un peu malicieuse et une grande dignité, sans aucune apparence de hauteur.

préoccupation : se conformer aux dispositions providentielles et se faire tout à tous, aussi bien aux allemands immigrés qu'aux alsaciens vaincus, mais non soumis. C'est peut-être ce qui explique la faveur des chefs du gouvernement de Berlin.

On imagine sans peine la consternation et l'anxiété du curé de Strasbourg. Après avoir refusé de devenir coadjuteur de l'évêque de Metz, on voulait, écrivait-il, le forcer « lui ancien français à accepter un évêché en Prusse », et cela dix ans à peine après l'annexion. S'il redoutait le mécontentement attristé de ses compatriotes, la méfiance et l'antipathie de ses futures ouailles, il ne craignait pas moins les conflits probables avec le gouvernement de Berlin. Sans doute la période aigue du Kulturkampf était passée ; mais les lois persécutrices n'étaient pas rapportées et beaucoup de prêtres expiaient en exil ou dans les prisons leur fidélité à l'Église. L'abbé Korum, dans sa lettre au Cardinal Secrétaire d'État, ne cachait pas sa décision de s'opposer inflexiblement à toute exigence politique en désaccord avec les devoirs de la charge pastorale. Dès lors sa nationalité d'origine serait exploitée contre lui dans les moindres conflits. Ne deviendrait-elle pas aussi un obstacle le jour où il voudrait modifier des coutumes abusives ou prendre des mesures peut-être pénibles à plusieurs pour maintenir ou améliorer la discipline ecclésiastique? Enfin, on l'arrachait à Strasbourg au moment même où il allait recueillir les premiers fruits de son zèle et pouvoir étendre son action.

Avec cette lettre, un télégramme était envoyé à Rome, au Saint Père lui-même, pour le supplier de ne pas maintenir sa décision. La réponse à Mgr Tarnassi, chargé de recevoir la profession de foi de l'évêque nommé, était libellée en ces termes : « Dites à Korum que son choix a été sérieusement pesé et est une résolution toute personnelle de Sa Sainteté — (confidentiel) — qui lui impose d'accepter et l'encourage et comme gage de la protection divine lui envoie sa bénédiction apostolique.» Cependant le 6 août, l'archiprêtre prosterné aux pieds du Saint Père renouvelait ses instances, —

vainement d'ailleurs, — pour écarter un fardeau qu'il se croyait incapable de porter.

Autant Mgr Korum s'était défendu contre la dignité qui lui était imposée, autant fut admirable l'esprit de foi avec lequel, se soumettant aux ordres du Souverain Pontife, il accepta pleinement et sans arrière-pensée le ministère pastoral qui lui était confié.

Trèves ne fut plus pour lui un diocèse en territoire prussien, mais l'église à laquelle Dieu l'unissait par des liens sacrés : ses diocésains cessaient d'être les étrangers, voire les ennemis d'hier, compatriotes forcés aujourd'hui, pour devenir des ouailles aimées, auxquelles il voulait consacrer toutes ses forces et tout son dévouement.

Si le gouvernement prussien devait bientôt s'apercevoir qu'il s'était trompé en croyant trouver dans Mgr Korum un instrument docile de sa politique, celui-ci put affirmer au ministre des cultes : « C'est l'obéissance au S.-Siège qui m'a fait évêque prussien ; mais puisque je le suis, je remplirai fidèlement tous les devoirs qui incombent à un évêque à l'égard de Sa Majesté. »

L'expression très sincère de pareils sentiments lui conquit d'emblée l'affection de ses nouvelles ouailles, et sa droiture lui assura le respect d'un pouvoir déjà rendu méfiant par son refus de prêter le serment de fidélité, qui eût été une reconnaissance implicite des lois de mai 1873. Rarement se vérifia d'une manière plus éclatante la parole de l'Écriture : « Vir oboediens loquetur victorias ».

Quelle était la situation du diocèse de Trèves en 1881 ? A cause du désaccord entre le gouvernement et le S.-Siège et d'autres difficultés, la vacance du siège avait duré cinq ans. 230 paroisses sur 731 n'avaient plus de pasteur. En sept ans le nombre des prêtres appliqués au ministère était tombé de 816 à 520.

En fermant les petits séminaires, le gouvernement tarissait les meilleures sources des vocations ecclésiastiques ; et en forçant les étudiants en théologie à suivre les cours de professeurs en partie protestants ou incroyants, il mettait en péril la foi même des futurs pasteurs.

On ne peut résumer ici les tractations qui amenèrent la réouverture des petits et grands séminaires ni raconter même brièvement les efforts persévérants du nouvel évêque pour reconquérir sa liberté dans la nomination des curés. Quand Mgr Korum célébrera son quarantième anniversaire d'épiscopat, le diocèse comptera 1150 prêtres, dont environ cent trente seulement n'avaient pas été consacrés par ses mains. Il ne se contenta pas de défendre la formation du séminaire contre celle de l'université, il fit bâtir un séminaire où les aspirants au sacerdoce trouveraient un logement et des classes convenables, il les confia à des professeurs choisis avec soin.

En 1920, il complétait son œuvre en réorganisant les études philosophiques et théologiques d'après un plan mis en harmonie avec les exigences de la nouvelle législation canonique et les besoins du ministère actuel. L'intérêt de l'ancien professeur pour la formation scientifique de son clergé n'apparaissait pas seulement dans ses discours. Jusqu'à la fin de sa vie, il tint à présider de longues et multiples séances d'examen. Il lui arrivait d'y consacrer huit heures le même jour, sans supprimer ses audiences dans l'intervalle. Non content d'y ajouter la solennité de sa présence, il intervenait personnellement et prouvait à tous, professeurs et élèves, que l'évêque entretenait avec soin ses connaissances très étendues dans le double domaine de la philosophie et de la théologie. — S'il avait tenu à faire triompher le principe de la formation cléricale au séminaire, il n'hésitait pas à envoyer les plus capables de ses jeunes prêtres dans les universités de l'État, même à la faculté de théologie protestante de Berlin. Celle-ci après une longue délibération, crut devoir refuser l'immatriculation à un prêtre catholique « à moins qu'il n'eût l'intention de sortir de son Église ». L'évêque avait été plus libéral, au bon sens du mot, que les défenseurs du libre examen. Il faut dire à l'honneur du diocèse de Trèves que ces traditions y survivent au grand évêque qui les a créées.

Très personnel dans ses idées comme très décidé dans

l'action, Mgr Korum devait rencontrer de pénibles contradictions et se résigner à des résistances parfois très douloureuses. Il dut supporter l'injustice avec laquelle le gouvernement écartait de la haute administration d'une province en grande majorité catholique les fonctionnaires appartenant à notre religion. A l'occasion de son jubilé de 80 ans, il rappela qu'il avait dû attendre trente-huit ans avant de voir mettre à la tête du gouvernement de Trèves un président catholique. On sait que cette politique était suivie dans tout l'empire.

En 1892, l'évêque de Trèves, cédant à de pressantes invitations consentit à exposer de nouveau la sainte Tunique à la vénération des fidèles. Pendant six semaines à partir du 19 août, les rues de la vieille ville mosellane furent encombrées par l'afflux des pélerins, dont le nombre monta parfois de 40.000 à 60.000 le même jour. Cette manifestation grandiose de la piété catholique fut l'occasion de violentes attaques contre son organisateur.

Dans des journaux et des pamphlets, le pèlerinage fut représenté comme un « honteux spectacle de théâtre », une « fête païenne », une « manifestation tendancieuse contre le gouvernement », un « brandon de discorde jeté dans le monde pour troubler la paix confessionnelle » (1). Les attaques personnelles contre l'évêque allèrent si loin qu'il dut défendre sa réputation devant les tribunaux. La con-

(1) Dans la lettre pastorale qui annonçait l'exposition solennelle de la relique, Mgr Korum crut devoir prendre ouvertement position dans la question de l'authenticité de la sainte Tunique. On peut résumer en ces termes cette partie de la lettre : Il existe en faveur de l'authenticité une tradition remontant à plusieurs siècles. D'après une enquête faite par des hommes d'une compétence éprouvée, aucun argument positif ne peut y être opposé. Il serait donc imprudent et contraire à la piété de croire que les saints évêques qui gouvernaient l'église de Trèves quand la relique y fut apportée et commença à y être vénérée n'ont pas, en une matière si importante, pris toutes les assurances nécessaires pour écarter une erreur.

Quoi qu'il en soit de la valeur de cette preuve, les honneurs rendus à la sainte Tunique sont suffisamment justifiés par les grâces remarquables dont elle fut certainement l'instrument.

damnation de deux calomniateurs n'arrêta cependant pas entièrement la campagnne de presse.

La « lutte scolaire à Trèves » devait bientôt causer à l'évêque des soucis autrement cuisants et devenir pour lui l'occasion d'une douloureuse humiliation.

Dans cette région si catholique, le gouvernement central et provincial en étaient arrivés à imposer à beaucoup de futures institutrices un enseignement contraire à leurs convictions religieuses. Dans certaines localités, il n'y avait qu'une école évangélique malgré la forte proportion d'élèves catholiques. Dans d'autres, à l'école interconfessionnelle la moitié des professeurs étaient des non-catholiques alors que les 5/6 des élèves appartenaient à notre religion. Depuis longtemps l'évêque s'efforçait de remédier à cet abus. Il avait fait rappeler aux parents leur devoir très strict de veiller à l'instruction religieuse de leurs enfants. Comme on ne tenait pas compte de ses justes revendications, il avait refusé la nomination d'un professeur de religion dans une école interconfessionnelle.

Les choses en étaient là quand soudain, à la suite d'une imprudence du Vicariat général, l'orage qui couvait éclata dans toute sa violence.

Pour répondre à d'injustes attaques répandues par la presse gouvernementale, Mgr Korum rédigea une brochure dans laquelle l'injustice des mesures prises, soit à Berlin, soit au conseil communal était mise en lumière par un ensemble d'abus évidents et dénoncée avec une liberté toute apostolique. Avant de partir pour sa visite ad Limina, l'évêque avait donné des instructions précises sur la méthode et la date de la publication ; car la brochure devait être communiquée aux évêques et à des députés catholiques avant d'être mise dans le commerce. Malheureusement le Vicariat général ne se conforma point à ces prescriptions. Le 15 février, le clergé de la ville, sans avis préalable de l'évêque, promulgua du haut de la chaire une courte déclaration sur le devoir des parents catholiques à l'égard de l'école interconfessionnelle et sur le refus d'absolution qui sanctionnerait la violation de ces graves obligations. Le texte du

document répondait sans doute à d'anciennes instructions sur cette matière, mais le moment et le mode de la promulgation étaient pour le moins inopportuns.

Une tempête de protestations s'éleva dans la presse libérale. Au Reichstag une interpellation mit en cause l'évêque, auquel on attribuait la déclaration. Sauf deux membres du centre, tous les orateurs s'élevèrent contre « l'entreprise épiscopale ». Le premier ministre von Bülow, renversant les rôles, déclara que Mgr Korum mettait en péril la paix confessionnelle. Entretemps le gouvernement prussien faisait agir à Rome le Cardinal Kopp, pour obtenir l'intervention du S.-Siège. L'archevêque de Breslau s'entremit en effet. Sur ses conseils, semble-t-il, on imposa à l'évêque de déclarer « que les instructions lues en chaire l'avaient été sans son approbation ». On lui demandait aussi de satisfaire aux désirs de Berlin, en nommant un professeur de religion dans une des écoles apparemment condamnées. Dans un geste magnifique Mgr Korum écrivit au S. Père et au Cardinal Rampolla qu'il était décidé à couvrir entièrement ses curés et qu'il donnerait sa démission plutôt que de céder aux exigences du gouvernement. Le S.-Siège répondit aussitôt : « non la démission, mais la soumission. » Seule la menace de l'empereur de supprimer sa visite solennelle au Vatican, visite annoncée et préparée, explique cette mesure extrême de la curie pontificale. Ce furent des jours terribles pour l'évêque, attaqué par toute la presse protestante et gouvernementale, obligé de nommer à l'école interconfessionnelle un professeur de religion et de faire retirer par ses curés une déclaration dont il devait approuver tout le contenu. Les concessions ultérieures du gouvernement en faveur des écoles catholiques de Trèves ne suffirent pas à fermer la douloureuse blessure faite au défenseur de la foi et de l'autorité de l'Église et qui semblait désavoué par son pasteur suprême. Une double réparation lui fut cependant offerte dès ici-bas. Quand le Cardinal Kopp comprit un peu plus tard qu'il avait dépassé la mesure dans son rôle de pacificateur, il se rendit en habits de simple clerc au couvent des Frères de la Charité à

Coblence pour y rencontrer son collègue dans l'épiscopat et lui demander pardon de sa malheureuse intervention. En 1920, Benoît XV dans une audience privée rappela soudain à l'évêque de Trèves cette période de lutte scolaire. Le successeur de Pie X déclara au vieil évêque qu'en toute cette affaire il avait eu parfaitement raison, que lui-même, alors sous-secrétaire d'État, l'avait ouvertement défendu vis-à-vis du Cardinal Rampolla.

Au reste les catholiques allemands et en particulier ceux du Rhin et de la Moselle manifestèrent hautement leur sympathie et leur admiration à celui qui avait si courageusement défendu les droits de leurs enfants et ceux de la religion. Ici encore l'obéissance conduisit finalement à la victoire.

Dans un autre domaine, Mgr Korum eut à supporter des contradictions plus pénibles parce qu'elles lui vinrent de ses coreligionnaires et en partie de son propre clergé.

On sait que des conceptions très opposées sur la tactique de l'action sociale ont partagé longtemps les catholiques allemands en deux camps, dont les hostilités furent parfois extrêmement vives. La majorité des évêques, avec l'approbation explicite du S.-Siège, déclarait que les ouvriers catholiques doivent constituer des syndicats réservés aux fidèles de leur confession. Les questions économiques ne peuvent être indépendantes de la doctrine morale et de celle-ci la religion catholique seule est l'infaillible interprète. De plus le contact constant dans les mêmes revendications avec des membres d'autres confessions tend à affaiblir chez beaucoup les convictions religieuses. Neutre dans une certaine mesure sur le terrain économique, l'ouvrier ne saisit pas facilement des distinctions d'ailleurs justifiées ; aussi étend-il facilement sa conception de neutralité à toute la doctrine risquant ainsi de tomber au moins dans l'indifférence religieuse.

D'accord avec les directives données par les évêques allemands réunis à Fulda en 1890 et avec la doctrine de l'encyclique *Rerum novarum* (1891), Mgr Korum favorisa de tout son pouvoir la création d'associations professionnelles catholiques.

D'autres sociologues pensaient au contraire que les questions économiques étant souvent indépendantes de la doctrine catholique et ne relevant que des principes généraux du droit, rien ne s'opposait au groupement de tous les travailleurs respectueux de ces principes. D'autre part le succès des revendications ouvrières exigeait la mise en ligne d'effectifs ouvriers puissants par le nombre et les ressources ; il importait donc de réunir dans les mêmes « syndicats chrétiens » tous les ouvriers qui refusaient d'adhérer à la doctrine et aux méthodes socialistes. Cette conception trouva d'ardents défenseurs à l'école sociale de München-Gladbach ; elle fut dès lors opposée sous le nom de cette ville à la doctrine dite « de Berlin », parce que la centrale des ouvriers catholiques du Nord et de l'Est de l'Allemagne était établie dans la capitale prussienne.

Sans cesser de témoigner à la conception de Berlin sa haute approbation et sa faveur particulière, le S.-Siège ne voulut pas condamner ouvertement les tenants des « syndicats chrétiens ».

La question de principe n'était d'ailleurs pas seule en cause. On pourrait se demander si devant la puissance croissante des contingents socialistes, il n'importait pas de grouper tous les ouvriers animés d'un même esprit chrétien, surtout dans les régions où les catholiques par leur imposante majorité étaient protégés contre tout danger d'absorption dans l'élément protestant. La discussion se poursuivit jusqu'à la guerre, souvent fort animée et parfois avec des écarts regrettables de parole ou d'action.

En février 1914, les évêques intervinrent de nouveau pour confirmer les principes déjà proclamés en 1890 et en 1900, mais en rappelant la tolérance accordée par le S.-Siège à la pratique opposée, à cause des nécessités locales.

Enfin en août 1919 l'appel à l'union lancé encore une fois de Fulda eut pratiquement pour conséquence la disparition d'un certain nombre d'associations catholiques, dont les membres durent adhérer aux syndicats chrétiens plus nombreux et beaucoup plus puissants. Mgr Korum se tut pour

ne pas troubler la paix, en ce moment plus nécessaire que jamais. Il contempla, non sans angoisse, l'insuccès apparemment définitif de ses efforts. Si certains partisans de l'école de München-Gladbach émirent parfois des principes difficilement conciliables avec la doctrine catholique, l'évêque de Trèves ne tint peut-être pas assez compte des nécessités de la lutte contre un adversaire redoutable par sa puissance et son organisation. Il aura eu le mérite d'attirer vivement l'attention sur le danger réel des associations interconfessionnelles d'ouvriers et sur la nécessité de contrebalancer l'influence de leur neutralité par des œuvres catholiques fortement organisées.

Son cœur était resté profondément attaché à l'Alsace, où il gardait de précieuses amitiés. Cependant il s'était pleinement résigné au changement de régime politique. Son éducation bilingue, le milieu où il avait fait ses études théologiques, le caractère des Allemands lui permirent de s'acclimater avec moins de difficulté dans sa nouvelle patrie. Sans doute le Kulturkampf, puis un certain ostracisme des sujets catholiques contribuèrent à maintenir son antipathie pour le gouvernement prussien. Malheureusement la persécution religieuse en France et la faiblesse des catholiques divisés faisaient un douloureux contraste avec la puissance croissante de l'Église en Allemagne et le progrès d'une tolérance presque bienveillante à son égard.

Au début de la guerre, Mgr Korum crut avec tous, ou à peu près tous ses compatriotes que les excès imputés à l'armée allemande, en particulier en Belgique, étaient de pures inventions, qui révoltèrent sans doute sa droiture. Est-il resté jusqu'au bout dans cette persuation? Son biographe lui-même laisse la question ouverte (p. 386) (1).

---

(1) M. Treitz semble encore persuadé que le récit des atrocités allemandes en Belgique est le résultat d'une campagne de calomnie systématique à l'égard de l'Allemagne. Nous ne voudrions à aucun prix ranimer ici de pénibles discussions surtout avec des catholiques dont nous avons pu apprécier la sincérité et admirer l'élévation des sentiments. Mais un devoir de justice envers notre peuple nous oblige à déclarer que si aucun Belge instruit n'a cru à la légende des mains

Mais pour l'évêque de Trèves l'innocence du gouvernement allemand dans le déchaînement de la catastrophe semble n'avoir jamais fait de doute. On ne s'étonnera pas dès lors qu'il ait sincèrement souhaité le succès des armées austro-allemandes. Évêque, il se devait tout entier à ses ouailles et c'est du fond du cœur qu'il partagea leurs joies et leurs souffrances. Loyal sans flagornerie à l'égard de l'empereur, il évita toute violence de langage même dans les jugements trop sévères qu'il porta parfois sur les Alliés. A l'égard des autorités de l'armée d'occupation il témoigna d'une correction parfaite et d'une grande dignité. Il avait refusé absolument de se joindre aux autorités civiles qui devaient recevoir le général Mangin au Casino de Trèves, en disant qu'on ne « convoquait » pas un évêque comme un fonctionnaire. Le commandant en chef sut comprendre cette attitude et fit demander une audience, qui lui fut aussitôt accordée avec une parfaite courtoisie

Dans cette vie si féconde de Mgr Korum, on n'aurait qu'une idée incomplète de l'homme et de l'œuvre si l'on ignorait la part de la prière et du travail dans les journées de cet évêque. Régulièrement levé un peu avant cinq heures, même quand le repos de la nuit avait dû être largement sacrifié, il consacrait une heure entière à l'oraison avant la sainte messe. Peu après le petit déjeuner, il faisait à genoux une lecture d'une demi-heure dans la Sainte Écriture. Cette pratique lui fut inspirée par l'exemple d'un clergyman anglican. Le soir, près d'une heure était encore employée à la lecture spirituelle et à l'oraison. Non content de prendre part aux retraites pastorales, il faisait une autre retraite annuelle dans une entière solitude et les exercices spirituels, continués parfois pendant huit jours consécutifs, furent longtemps son unique repos.

---

d'enfants coupées par des soldats allemands, il y a des témoins irrécusables en grand nombre pour garantir, hélas, l'authenticité d'autres crimes, nombreux, atroces et exécutés par ordre supérieur. Nous les avons pardonnés aux coupables ; nous ne les imputons pas aux innocents ; nous demandons, la vérité et la justice exigent qu'on les reconnaisse et qu'on les déplore.

Pour se faire une idée de son activité, il suffira de rappeler que de 1881 à 1921 il donna trente-sept fois lui-même la station quadragésimale dans sa cathédrale. Ceux qui ont entendu ou lu ses discours et ses conférences savent que la perfection de la forme ne le cédait en rien à l'élévation et à la solidité de la doctrine (1). Si Dieu lui avait donné une santé extraordinairement robuste, il en a dépensé les forces sans compter au service de son peuple et de l'Église.

Dieu purifia cette âme d'apôtre par de longs mois d'inaction forcée à la suite d'un accident. Il s'était cependant remis à l'œuvre quand la mort vint le frapper. Quelques heures à peine s'écoulèrent entre sa dernière audience et le moment où il remit à Dieu son âme ornée des mérites acquis pendant cinquante-six ans de vie sacerdotale et quarante ans de ministère épiscopal. L'église de Trèves le regarde à bon droit comme l'un de ses pontifes les plus illustres.

J. CREUSEN, S. I.

La Chronique d'Arbèle

En ces derniers temps, différentes recherches ont porté sur la *Chronique d'Arbèle,* connue seulement depuis 1907, et ont commencé à tirer parti de ses données pour l'histoire et la théologie. L'aperçu suivant est un bref exposé des résultats acquis à l'heure actuelle.

La Chronique dite d'Arbèle est une œuvre historique peu volumineuse — 75 pages dans la première édition, de Mingana (2) — retraçant l'histoire primitive de l'Église d'Adia-

(1) On trouvera dans la biographie écrite par M. TREITZ des citations assez abondantes pour donner une juste idée de l'éloquence de l'évêque de Trèves.

(2) A. MINGANA, *Sources Syriaques,* t. I, Mossoul, (Leipzig, Harrassowitz), 1907.

bène, l'ancienne Assyrie du Haut-Tigre, et de sa capitale, Arbèle. A l'exemple d'Eusèbe, dont l'histoire ecclésiastique traite des successions (Diadochai) des grandes Églises : Rome, Antioche, Alexandrie, Jérusalem et autres, la Chronique d'Arbèle suit la série des évêques de cette ville. Aussi A. Baumstark (1), puis P. Peeters (2) appellent-ils ce livre « une sorte de Liber Pontificalis de l'église d'Arbèle ». A. Mingana publia le texte découvert par lui, avec une traduction francaise « et un commentaire historique assez peu sûr » (Peeters), en 1907. Huit ans plus tard, E. Sachau (3) fit paraître une traduction allemande de l'ouvrage, accompagnée d'un commentaire détaillé. Depuis lors le livre est devenu de plus en plus un sujet de recherches ; il devait d'ailleurs attirer sur lui l'attention de tous ceux qui étudient le christianisme primitif et ses conditions d'existence. Le contenu de la Chronique nous renseigne, en effet, sur les premiers débuts de l'Église d'Arbèle, vers la fin du premier siècle, et sur vingt évêques, qui la régirent jusqu'en 550. Si les données méritent confiance, leur valeur est incontestablement très grande ; elles peuvent fournir des informations sur l'Église orientale dont les sources historiques sont peu abondantes.

1° *Valeur historique de la Chronique.* — L'opinion de ceux qui, jusqu'ici, se sont occupés de la Chronique est dans l'ensemble favorable à sa valeur historique. A. Mingana (4) fait remarquer qu'une série de détails « mettent l'œuvre... bien au dessus des compilations historiques que les Syriens civilisés nous ont laissées ». E. Sachau voit dans la Chronique « un petit, mais précieux monument des plus anciennes annales syriaques... qui nous a conservé les

(1) A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn, 1922, p. 135.

(2) *Le « Passionnaire d'Adiabène »,* dans *Analecta Bollandiana,* t. XLIII, 1925, p. 263.

(3) *Die Chronik von Arbela. Ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient,* dans *Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften,* Berlin, 1915.

(4) A. Mingana, *op. cit.,* p. X.

plus anciens renseignements sur la pénétration du christianisme au delà du Tigre » (Préface). A. Baumstark (1), déjà en 1911, considérait la Chronique comme le « document le plus important peut-être pour l'histoire primitive du christianisme est-araméen » ; même opinion 11 ans plus tard : la Chronique donne « des renseignements au sujet des débuts du christianisme sur la rive gauche du Tigre, ce qui assure à l'ouvrage une importance de tout premier ordre » (2). A. Allgeier (3) chercha, le premier, si je suis bien informé, à tirer parti de la Chronique, parce qu'il l'estime « un témoignage de grande valeur ». La Chronique a été utilisée, comme précieux complément aux données des Actes des Apôtres, par H. Dieckmann (4), dans son exposé de l'Église d'Antioche et de son importance pour l'expansion chrétienne. F. Haase (5), qui, dans la *Theologische Revue* avait déjà attiré l'attention sur « cette source importante », le fait de nouveau en examinant si c'est Tatien qui, le premier, a doté d'un évangile l'Église syriaque. Au sujet de la valeur historique des « précieuses données » du document, aucune preuve contraire n'aurait encore été apportée (6). Dans la 4e édition de son ouvrage : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* parue en 1924, A. v. Harnack dit qu' « il tient la Chronique, même dans ses parties les plus anciennes, pour historique quant au fond... un document

---

(1) *Die christlichen Literaturen des Orients,* Sammlung Göschen, n. 527/8, Leipzig, 1911, t. I, p. 94.

(2) *Geschichte der syr. Lit.,* p. 135.

(3) *Neue Aufschlüsse über die Anfänge des Christentums im Orient,* dans *Der Katholik*, t. XCVI, 1916, I, p. 393-401 ; cf. *ibid.,* t. XCVIII, 1918, II, p. 229 sq.

(4) *Antiochien, ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit,* Aachen, 1920, p. 38 sq.

(5) T. XV, 1916, p. 361 sq.

(6) *Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung,* dans *Theologische Quartalschrift,* t. CI, Tübingen, 1920, p. 262-72.

unique dans son genre pour l'histoire de la propagation primitive du christianisme en Orient » (1).

Cette appréciation de Harnack n'est pas partagée par P. Peeters, qui fait valoir contre elle de sérieuses et graves considérations. « L'éminent critique nous pardonnera de dire pourquoi, sous réserve d'une meilleure information, nous hésitons à nous ranger à son avis (2). » Ces remarques se rapportent aux renseignements que fournit la Chronique sur la persécution des chrétiens sous Sapor II, dont le premier édit doit avoir été porté en août 340 (p. 266). Il y a des contradictions avec d'autres sources (p. 276); des doutes subsistent (p. 273). Les additions caractéristiques « inspirent encore moins de confiance que le reste du récit » (p. 284). « Le chroniqueur et l'hagiographe peuvent se disputer la palme de l'imagination » (p. 302). Voici le jugement final : « Il faudra que la Chronique d'Arbèle soit examinée de nouveau à la lumière de tous les documents parallèles. La faveur dont elle jouit présentement n'est pas le dernier mot de la critique » (p. 303). Sans doute Peeters a-t-il bien raison de recommander la prudence. Peut-être, dans le reste de l'œuvre, beaucoup d'autres points encore ne résisteront pas à la critique. Mais comme J.-B. Umberg (3) le fait très justement remarquer, en ce qui concerne les données pouvant être vérifiées et contrôlées — et ce sont avant tout les plus anciennes, qui, d'après l'auteur de la Chronique, remontent au « maître Abel » et qui concordent avec le témoignage des sources connues — la valeur historique de la Chronique peut être admise à bon droit. Dans ce qui suit cette valeur est supposée, et les recherches la confirment en général.

2° *Données de la Chronique.* — Les données de la Chronique ont été, jusqu'à présent, appréciées sous trois rap-

(1) *Die Chronik von Arbela,* dans *Die Mission...,* t. II, p. 684.

(2) *Analecta Bollandiana, tom. cit.,* p. 263.

(3) *Die Sakramente in der Chronik von Arbela,* dans *Zeitschrift für katholische Theologie,* t. XLIX, 1925. p. 515.

ports : au point de vue de l'*histoire de l'expansion du christianisme,* pour autant qu'elles éclairent les débuts et le développement de l'Église du royaume des Parthes ; au point de vue de l'histoire des dogmes, pour autant qu'elles nous renseignent sur l'*organisation* des premiers temps et sur l'épiscopat monarchique ; de même sur la vie religieuse, sur les *sacrements,* surtout le baptême et l'ordre.

A) Les Actes des Apôtres dépeignent l'extension du christianisme vers l'ouest, la route de Jérusalem à Rome ; la Chronique d'Arbèle dépeint, du moins partiellement, l'évangélisation de l'est. L' « apôtre » Addai a prêché en Adiabène et il a sacré, comme premier évêque, Mar Pekîdhâ, « à qui l'apôtre Addai en personne imposa les mains » (MINGANA, p. 77) ; Mar Pekîdhâ avait été à son service (comme diacre ?) durant cinq années, pendant ses courses apostoliques. Pendant dix ans ,il gouverna la petite communauté. Après sa mort, elle resta abandonnée, six années, jusqu'au jour où Mezra (Mâzrâ), l'évêque de la communauté voisine, Bêth- Zabdhai sur le Tigre, passa par là et apprit des chrétiens leur situation. Ceux-ci le « supplièrent d'imposer les mains au diacre Semsoun (Semson) et de le sacrer évêque. Acquiesçant à leurs bons désirs, il lui imposa les mains, parce qu'il avait appris qu'il était diacre de Pekîdhâ » (p. 79). Semson fut le premier martyr d'Arbèle. Après qu'il eut, durant deux années, propagé, avec succès l'Évangile, les Grands du pays et les Mages le firent arrêter, « le jetèrent dans les fers et, après plusieurs tourments, le décapitèrent. Ceci arriva, dit le docteur Habel (Abel), sept ans après la défaite de Kosrau, roi des Arsacides, par Trajan, roi des Romains, lequel était venu visiter notre pays » (p. 80).

Cette date permet de calculer le début de l'évangélisation de l'Adiabène. Kosrau ou Osroes règna de 106/7 (109/10) jusqu'à l'année 130 de notre ère ; il fut défait par Trajan en 116. Semson mourut donc en 123 ; il avait été sacré évêque en 121. La vacance du siège épiscopal dura de 115 à 121 ; l'épiscopat de Pekîdhâ, de 105 à 115 ; vers l'année 100, Addai a commencé à prêcher en Adiabène. Ceci nous

conduit au temps des écrits johanniques, des lettres d'Ignace, peu après la composition de l'épître de Clément de Rome aux Corinthiens, vers l'époque de la Didachè, si l'on fait remonter l'écrit, et pour de bonnes raisons, jusqu'au premier siècle.

Contrairement à ce qui se passe à l'ouest, le christianisme, à l'est, ne progresse que lentement ; les communautés du début sont modestes ; la terre n'est pas féconde pour la religion du Christ ; elle doit être fertilisée par le sang des martyrs. Mais elle cache en elle des promesses d'avenir. La Chronique parle de progrès et d'efflorescence ; il est question de Rakbakht, le gouverneur de l'Adiabène, qui adopte le christianisme et meurt prématurément au service de son roi. « La plume ne saurait décrire la grande tristesse qui saisit notre pays à la nouvelle navrante de la mort de Rakbakht » (p. 86). Le travail, la prédication et les souffrances de la persécution ne furent pas vains ; pour l'année 224, la Chronique énumère 17 évêchés dans le royaume des Parthes.

B) Les textes qui viennent d'être rapportés jettent un jour inattendu sur l'*organisation* de l'Église d'Arbèle. Cette question fait l'objet d'un travail récent (1), qui aboutit aux conclusions suivantes : 1° Dès le début existait à Arbèle un épiscopat monarchique. L'évêque était le docteur et le chef de la communauté. Cela vaut pour Arbèle et pour Bêth-Zabdhai. 2° L'évêque n'est pas constitué en dignité par la communauté, mais il est sacré par l'imposition des mains d'un autre évêque. Elle lui confère sa charge et son autorité. Celle-ci est donc hiérarchique. 3° La communauté n'intervient que pour proposer l'homme de son choix, par exemple, le diacre Semson. 4° A côté de l'évêque, le diacre est, aux premiers temps, l'unique fonctionnaire ecclésiastique ; ce n'est que plus tard, sous l'évêque Noah,

(1) H. Dieckmann, *Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episkopat,* dans *Theologie und Glaube,* t. XVII, 1925, p. 65-73 ; cf. Id., *De Ecclesia,* t. I, Freiburg i. Br., 1925, n. 479.

vers le milieu du IIe siècle, que des prêtres aussi sont mentionnés.

Ce tableau confirme et complète les données que nous fournissent les autres sources contemporaines, les lettres d'Ignace, où est fortement accentué l'épiscopat hiérarchique et monarchique, à côté duquel et sous lequel se trouvent les presbytres et les diacres ; l'épître de Clément, qui fait ressortir la succession et la transmission des charges, sans exclure une collaboration de la communauté ; enfin aussi la Didachè, particulièrement le texte du chapitre 15, très discuté : « Choisissez vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur... » La Chronique d'Arbèle en indique le sens : la présentation d'un candidat et la transmission de charge par quelque évêque voisin sont deux choses différentes. Dans l'Église, « corps du Christ » mystique, dont la constitution, la croissance, les charges, les charismes sont l'œuvre du Saint-Esprit (I Cor., XII, 4 sq.), il ne peut y avoir qu'une organisation hiérarchique.

C) J.-B. Umberg (1) a étudié le témoignage de la Chronique « pour la pratique des sacrements ». Le sacrement fondamental est le baptême. De Semson il est dit expressément qu'il prêchait et baptisait. La formule trinitaire du baptême, connue aussi de la Didachè, est employée par le quatrième évêque, Abraham (évêque depuis 136 environ). Aussi peut-on admettre qu'elle est l'héritage de Semson et d'Addai. L'eucharistie, la pénitence, le mariage ne sont pas mentionnés. Il y a peut-être une allusion à la confirmation : Semson « fit entrer au bercail du Christ un grand nombre de brebis, qu'il engraissa de la grâce divine » (MINGANA, p. 79) ; aussi à l'extrême-onction : « Lorsque cette peste se déclara dans notre pays, l'évêque Abraham (136-151 ?) s'ingénia... à consoler et à soulager les fidèles qui en étaient atteints » (p. 88-89). On le voit, les indices sont trop ténus pour servir de preuves. Il n'en est pas de même pour l'ordre. Au début, deux degrés seulement sont

(1) *Zeitschr. für kath. Theologie*, t. XLIX, 1925, p. 497-515.

nommés : l'épiscopat et le diaconat ; depuis 150 environ, la prêtrise s'y ajoute. Tous les degrés sont hiérarchiques, transmis par imposition des mains. Celui qui confère les charges pour tous les degrès est l'évêque. La Chronique témoigne, à son tour, que des diacres furent sacrés évêques sans passer par le presbytérat.

Tels sont les résultats des recherches faites jusqu'à présent. Il est à espérer qu'elles pousseront à d'autres études et que la valeur historique et les données de la Chronique seront de plus en plus mises en lumière.

H. DIECKMANN, S. I.

Notes de Métaphysique

III. Comment constituer la Métaphysique ?

1. DIVISION DE L'ÊTRE.

Tout le développement de la Métaphysique doit pouvoir découler du principe d'identité, et tout d'abord la division de l'être dans ses degrés ou modes principaux. Nous nous bornerons à une simple esquisse de la déduction.

Tout être doit vérifier en soi, par identité, l'intelligible. L'identité peut être adéquate ou inadéquate. Dans le premier cas, l'être est l'*Esse*. Dans le second, il est *habens esse*, ou *participans de esse*. Il devra, de toute nécessité, comprendre, outre son esse, un autre élément opposé à l'esse et le déterminant. Cet élément ontologique est appelé *essentia* ou *forma*. Cette illation nous paraît évidente. Je peux dire : un être qui n'est pas *un simpliciter*, contient réellement, outre l'unité, le contraire de l'unité, i. e. de la multiplicité ; — sans quoi il serait *un simpliciter*. De même : un être qui n'est pas esse simpliciter contient outre l'esse, quelque chose qui est le contraire réel de l'esse. A moins qu'on n'explique l'être fini en disant qu'il est à la fois être et non être, ou qu'on ne le conçoive qualitativement comme une

figure circonscrite, tandis que l'Esse serait assimilé à un plan infini.

Les scolastiques, pensons-nous, admettent unanimement cette illation. Ils s'accordent pour reconnaître que le fini ne saurait être conçu intelligiblement que comme un composé de deux principes opposés. Parfaitement identique à l'intelligible, l'Être divin ou l'*Esse* est parfaitement identique à soi-même. Il est pure simplicité. Inadéquatement identique à l'intelligible, l'être fini est imparfaitement identique à soi-même. En tant qu'*essentia* il n'est pas lui-même en tant qu'*esse*. Il est composé.

L'accord cesse sur la question de la composition *réelle*. Nous l'affirmons. Pourquoi ? Parce que, en vertu du principe d'identité, les nécessités de la pensée sont les nécesités du réel. Dire que le fini est composé en tant qu'intelligible, et qu'il ne l'est pas en tant que réel, c'est évidemment nier l'identité de la pensée et de l'être. Au surplus, étant des principes opposés, l'*essentia* et l'*esse* peuvent bien être unifiés par voie de synthèse, mais non par voie d'identité. Ceci dit, nous reconnaissons l'évidence des arguments de nos adversaires. Telle qu'ils la comprennent, la distinction réelle est absurde. Ils entendent par *esse* ce par quoi l'essence est *extra statum possibilitatis*. Est-ce bien la pensée de saint Thomas ?

— Au moyen d'une déduction analogue, la forme se différencie à son tour. Elle est ou *pure détermination,* ou elle ne l'est pas. Dans le premier cas, elle est *determinatio in se*, essence simple. Dans le second, elle s'unit à un principe opposé qui est donc indétermination absolue. Nous l'appelons *materia prima*.

Toutes les perfections fondées sur l'*esse* sont réalisées dans l'être fini, mais combinées avec l'imperfection opposée. De même, toutes les perfections inhérentes à la forme comme telle se retrouvent dans la substance matérielle, mais synthétisées avec les déterminations contraires. Grâce à cette règle, l'ontologie de l'être créé et celle de l'être matériel se développent avec une grande facilité. Le corps est *à la fois* un et multiple, actif et passif, *hoc determinate*

et en même temps *aliud,* c'est-à-dire altérable, etc. etc. En partant de cette simple idée, *synthèse d'opposés,* on prouve que le corps est nécessairement quantum et continu, que la quantité a deux formes, et deux formes seulement (temps et espace), on démontre le principe d'individuation, et l'on découvre sans peine toutes les autres thèses du thomisme...

Remarque. Nous n'avons pas voulu prouver la possibilité intrinsèque des trois modes d'être, mais seulement la nécessité de leur division, c'est-à-dire que, s'*il y a une division,* ce ne peut être que celle-là. *Potentia et actus dividunt ens et omne genus entis.* Nous rejetons comme illusoire toute tentative de démonstration d'une possibilité intrinsèque. La possibilité de Dieu n'est pas distincte de son *esse,* et, quant à la créature, sa possibilité antérieure à son existence n'est autre chose que l'esse éminentiel de Dieu. En sorte que pour connaître la possibilité de la créature autrement que par son existence, il faudrait l'intuition de l'essence divine.

2. Perfections ontologiques.

En dehors des concepts métaphysiques des degrés de l'être, il y a encore toute une série de concepts ontologiques (unité, activité, vie, intelligence, volonté, etc.), qui peuvent convenir proportionnellement à tous les degrés. Une métaphysique exacte doit 1°) distinguer les concepts ontologiques proprement dits (métaphysiques au sens défini dans l'art. 1) des concepts discursifs (qui ont le sensible comme matière) ; 2°) en dresser la table ; 3°) chercher leur provenance ; 4°) les déduire, c'est-à-dire démontrer analytiquement qu'ils appartiennent à l'être en tant que tel. L'exécution de ce programme remplirait facilement un volume.

Indiquons seulement l'ordre dans lequel nous les groupons. 1°) L'activité, ou vie (l'être ne peut être conçu métaphysiquement que comme activité ou identité active) ; 2°) les deux formes fonctionnelles de l'activité, qui sont l'intelligence et la volonté (l'activité demande un sujet et un objet ; — elle se différencie selon que celle-ci se fait du

sujet à l'objet, ou de l'objet au sujet) ; 3°) les autres concepts dont la plurification est due à la réfraction de l'être à travers les formes sensorielles.

Le principe d'identité se subdivise en deux principes secondaires d'après lesquels se réglera l'attribution des concepts ontologiques.

1°) Principe de proportionnalité ou d'analogie : *Les perfections ontologiques sont communes à tous les êtres, à chacun selon son degré.* (Démonstration : elles ne sont que des aspects différents de l'être, l'être est commun, donc...). Bien entendu, les perfections qui incluent un mode déterminé ne sont pas communes. L'Aseitas, par exemple, convient à Dieu, parce qu'il est l'Esse. Elle lui est donc exclusivement propre.

D'après ce principe nous sommes nous-mêmes, dans notre être propre, le premier principe d'explication métaphysique. Nous sommes, chacun de nous, le seul être que nous connaissons par le dedans, en soi. Ce que nous découvrons en nous, nous l'étendons, au-dessus de nous par extension, au-dessous par restriction.

Le principe de proportionnalité paraît au premier abord paradoxal et contraire au sens commun. Le panpsychisme n'en sort-il pas ? Faudra-t-il dire que le minéral a la vie et l'intelligence ? etc. Faisons d'abord remarquer qu'il faut garder aux mots la signification consacrée par l'usage. Nous ne dirons pas que le minéral a la vie, parce que la vie signifie la perfection de l'immanence, avec ce degré du moins qu'elle ne possède qu'à partir du végétal. De même l'emploi du terme *connaissance* ne commence qu'avec l'animal, celui du terme intelligence avec l'âme humaine, etc. Nous disons seulement que tous les êtres n'étant que de l'être, et l'être étant commun, il n'y a dans aucun d'eux une perfection ontologique absolument hétérogène aux autres êtres. Toute question de terminologie mise de côté, on doit affirmer qu'il y a dans l'atome quelque chose qui est à l'intelligence ce que l'être de l'atome est à l'être d'un esprit. Cette formule est à l'abri de tout reproche et n'offre rien de paradoxal. Dieu n'est que vie, esprit, intelligence, amour, et pourtant

il voit en lui-même, comme sa participation déficiente, l'être de l'atome. Serait-ce possible si l'atome était tout à fait hétérogène, tout à fait *alterius rationis* que la vie, l'intelligence et l'amour ? Le principe de l'analogie ruine l'agnosticisme par la base et fournit le seul moyen de lui échapper. Il ouvre la voie à la vraie intelligence des choses, à celle qui comprend l'inférieur par le supérieur. Les déterminations les plus matérielles ne sont, dans leur intime essence, que participation à la pensée et à l'amour. Ce qui est radicalement irréductible à l'esprit, le mouvement local, par exemple, ou l'étendue comme telle, constitue l'apport de la matière première. Mais cet élément irréductible n'est séparable que par abstraction, dans la réalité il est synthétisé avec un élément formel.

Le principe d'analogie est d'usage courant chez saint Thomas.

2°) Principe de l'identité de l'être avec soi-même, ou principe de l'essence : *dans un même être, les différentes perfections ontologiques sont toutes réalisées au même degré, ou avec le même coefficient.* (Démonstration : elles sont identiques à l'être, donc identiques entre elles). — L'unité du corps, pénétrée de multiplicité, est une perfection mixte. Donc, toutes les autres perfections du corps sont pénétrées chacune de l'imperfection opposée, dans la même proportion. Il serait absurde de supposer une substance matérielle douée de liberté, puisque liberté dit activité sans passivité, donc perfection simple. L'unité matérielle a différents degrés, elle s'élève dans la plante, dans l'animal. Les autres perfections s'élèvent au même niveau : les propriétés élémentaires de la matière deviennent la vie, la sensation, etc. La valeur heuristique et directrice de ce principe tombe sous le sens.

Nos deux principes n'ont rien de bien neuf. Il y a quelques avantages à les appliquer systématiquement. Ils suffisent à la solution de tous les problèmes de métaphysique. Nous ne pensons pas qu'on puisse jamais apporter une seule exception. En conciliant méthodiquement les exigences des deux éléments de l'être, de l'acte et de la puissance, ils

préservent de l'incohérence et obligent à tenir le juste milieu entre des erreurs opposées. Outre l'avantage de la sécurité notre méthode offre encore celui d'une grande simplicité. Elle met de l'unité, elle dévoile les ressorts cachés du jeu métaphysique, et en dissipant le malaise que les esprits éprouvent trop souvent en face de l'obscurité et de l'apparente complication de l'enseignement philosophique, elle contribue efficacement à enraciner de solides et salutaires convictions.

IV. Encore quelques mots sur la connaissance sensible.

N'ayant promis que quelques notes sur les principes et la méthode, nous nous croyons dispensé de développer les applications aux questions de détail. Quelques mots seulement sur la connaissance sensible à l'effet de dissiper des malentendus.

Le sujet sentant est matériel. La perfection « objectivité » ne peut donc se trouver dans la sensation à l'état de perfection simple. Elle sera donc combinée avec l'imperfection opposée, c'est-à-dire avec la subjectivité, de la même façon que dans la substance matérielle l'unité est combinée avec la multiplicité, l'intériorité avec l'extériorité, la spontanéité avec le déterminisme, etc. Mais de même que le corps est vraiment *un*, sans l'être comme l'esprit, — la sensation est vraiment objective sans l'être à la manière de la connaissance intellectuelle. L'intelligence atteint ce qui est être *par ce qu'il est en lui-même* (ens qua ens) ; le sens atteint ce qui est être *par ce qu'il est en dehors de lui,* par ce qu'il est dans le sentant (ens materialiter sub concreta quadam et materiali ratione). La différence entre les deux modes de connaître ne fait que répéter, en d'autres mots, la différence qu'il y a entre la substance composée de principes opposés et la substance simple.

La sensibilité possède elle aussi son objet formel, son *id quo,* lequel ne saurait être simple comme l'objet de l'entendement. Il ne peut être que composé comme le sentant lui-même (operari sequitur esse, l'objet formel n'est que la

forme en acte). Qu'est-il donc ? Matérialité, temps et espace. Le sens n'appréhende pas seulement ce qui est spatial et successif, mais il appréhende *spatialiter* et *successive*. Il appréhende *composita composite,* l'intelligence au contraire appréhende *composita simpliciter*. *Le temps et l'espace sont les formes a priori de la sensibilité.*

Qu'y a-t-il de si monstrueux dans cette formule qu'on la dénonce partout comme l'abomination de la désolation dans le sanctuaire de la philosophie ? Elle énonce une vérité admise unanimement par *tous* les scolastiques : 1° Sensatio est ORGANICA ; 2° Cognitum est in cognoscente ad *modum* cognoscentis.

Mais alors l'objectivité de la connaissance est compromise ? L'espace n'est plus réel ? etc. etc. Rien n'est compromis. On distingue la connaissance intellectuelle dont l'objectivité est perfection simple, et la connaissance sensible dont l'objectivité est perfection mixte. L'espace est réel. S'il n'était pas réel, au moins dans le sentant, celui-ci n'aurait pas le mode spatial de connaître. On dit seulement que l'intuition de l'espace propre à un animal n'est pas tout à fait la même chose que l'intuition qu'en a un pur esprit. Il y a une différence de mode. A preuve, par exemple, l'impossibilité absolue de concilier l'intuition sensible du quantum avec la notion métaphysique de la vie. La philosophie de Bergson, tout-entière, quelles qu'en soient d'ailleurs les imprécisions sur des points essentiels, n'a d'autre but que de passer de l'espace sensible à l'espace intelligible.

Dans l'homme la sensibilité n'est pas séparée de l'entendement. Les sensibles deviennent matière d'une activité intellectuelle, grâce à laquelle ils acquièrent une objectivité qu'ils n'avaient pas d'eux-mêmes. Intellectus agens facit phantasmata intelligibilia actu. La causalité intellectuelle immanente au sensible est de tout point comparable à celle du principe vital au sein de l'organisme. Le résultat de la compénétration du sensible par l'intelligible donne ce que Kant appelle le *phénomène* (connaissance sensitivo-rationnelle). Le phénomène comme composition et comme valeur cognitive est au noumène angélique ce que l'homme

est par rapport à l'ange. Il est par rapport au concept nouménal ou métaphysique propre à l'esprit humain, ce que l'homme, en tant que composé d'âme et de corps, est à l'esprit humain. — Le concept métaphysique (dans toutes ses modalités) est au noumène angélique ce que l'esprit humain est à l'esprit angélique, etc. etc. Une fois qu'on possède les définitions de l'ange, de l'homme, de l'esprit humain, de l'animal, etc. on a *ipso facto* la solution de *tous* les problèmes gnoséologiques. L'opération n'est que l'essence in *actu*. Il faut mettre à la base les définitions ontologiques ou métaphysiques. Il faut ensuite ne pas les reléguer dans un coin de la mémoire, mais passer à l'étude des propriétés au moyen du principe d'identité. Il y a des scolastiques aujourd'hui qui mettent en doute la composition de matière et de forme, qui attendent de nouvelles expériences pour trancher la question. Peuvent-ils mettre sur pied une théorie de la connaissance ? Méritent-ils seulement d'être écoutés ?

Parlons franchement. Dès qu'on admet la composition essentielle de la nature humaine, il faut accepter toute la doctrine positive de l'Analytique transcendantale. Celle-ci n'est que le développement analytique, poursuivi jusqu'aux dernières modalités, de la théorie de la puissance et de l'acte, appliquée à la connaissance humaine. Mais le Kantisme contient à côté d'une théorie de la connaissance sensitivo-rationnelle, une théorie agnostique de la connaissance métaphysique. Ces notes auront tout au moins l'avantage de montrer avec quelle fermeté et quelle conviction il faut rejeter la seconde de ces théories.

P. SCHEUER, S. I.

Consultation

1. La fête de Notre-Seigneur Jésus-Christ Roi fixée au dernier dimanche d'octobre est-elle déjà obligatoire dès cette année, et dans l'affirmative, comment doit-on ordonner les secondes vèpres en concurrence avec la Toussaint?

2. Doit-on ou peut-on déjà réciter les offices de S. Pierre Canisius, Confesseur et Docteur, et de S^te^ Thérèse de l'Enfant Jésus, Vierge ?

R. 1. A. L'Encyclique de Sa Sainteté Pie XI instituant la fête de N.-S. J.-C. Roi et le décret de la Sacrée Congrégation approuvant le nouvel office et la nouvelle messe ont été promulgués dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 28 décembre 1925. D'après le canon 9 ils deviennent obligatoires trois mois après cette date. Il n'y a donc aucun doute que cette fête est *de se* obligatoire dès cette année. Cependant on admet en général que lorsqu'une nouvelle fête est introduite dans le calendrier après que l'*Ordo* est déjà promulgué, l'Ordinaire peut, s'il le juge opportun, ne pas faire de changement dans cet *Ordo,* et attendre jusqu'à l'année suivante pour introduire la fête. Au moment où le décret introduisant la nouvelle fête paraissait, les *Ordo* des diocèses étaient déjà publiés et il semblerait donc que les Ordinaires pourraient ajourner jusqu'en 1927 l'introduction de la fête de N.-S. Roi. Cependant, il suffit de lire l'Encyclique pour voir combien ce serait contraire à l'intention du Souverain Pontife, et comme, à cause de la date tardive de la fête, il n'y a pour les Ordinaires aucune difficulté de faire connaître à temps les modifications introduites par cette fête dans leur *Ordo ;* la fête deviendra de fait obligatoire dès cette année-ci.

B. Comme nous le disions dans le numéro d'avril, la fête de N.-S. Roi, double primaire de 1^re^ classe dans l'Église

universelle, l'emporte sur toutes les fêtes particulières ; mais la Toussaint est aussi une fête primaire de 1re classe de l'Église universelle ; celle-ci a en outre la fériation et une octave, et ce caractère de solennité extrinsèque lui donne la préséance sur la fête de N.-S. Roi. Les vêpres seront donc de la Toussaint avec la commémoration de la fête de N.-S. Roi et du dimanche.

2. Jusqu'ici aucun décret n'a étendu à l'Église universelle l'office de S. Pierre Canisius. En effet on ne peut déduire cette extension de la Bulle de canonisation, les expressions qu'on y trouve se lisent dans toutes les bulles de canonisation ; or, il est certain que si par le fait de la canonisation le nouveau saint peut être honoré dans toute l'Église, qu'il aura même son jour propre et son insertion au martyrologe, cela n'implique pas qu'on dise son office dans l'Église universelle. On ne peut pas la déduire non plus du fait que S. Pierre Canisius a été proclamé Docteur de l'Église universelle ; sans doute tous les Docteurs ont été insérés dans le calendrier universel et il n'y a aucun doute que la même chose se fera pour S. Canisius, mais encore faut-il pour cela un décret formel de la S. Congrégation ordonnant l'insertion et approuvant l'office et la messe.

Aussi longtemps donc que ce décret n'aura pas paru, on ne doit et on ne peut réciter l'office de S. Pierre Canisius si ce n'est dans les églises qui en auraient reçu l'indult.

A fortiori doit-on dire la même chose de l'office de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus, et des autres saints qui ont reçu cette année les honneurs de la canonisation.

On pourra dans toute l'Église dire la messe votive de ces saints et le jour de leur fête on la dira more festivo avec *Gloria,* mais en employant le formulaire du Commun.

Jos. Pauwels, s. i.

Note de Littérature ecclésiastique

Les Aloges

A propos d'un livre récent (1)

On sait combien le témoignage de la plus ancienne tradition catholique en faveur de l'authenticité du IV^e^ Évangile apparaît net, ferme et précis ; Tillmann, dans son livre « *Die Quellen des Lebens Jesu* » a pu dire : « Pour aucun autre Évangile, la preuve de tradition ne conduit par une série aussi complète, aussi ferme, de témoins jusqu'à l'origine du livre, comme c'est le cas pour l'Évangile de Jean ». Cependant l'antiquité chrétienne a connu au II^e^ et au III^e^ siècle des adversaires des écrits johanniques. Quels sont ces adversaires, quel fut leur nombre, quels furent les motifs de leur opposition : vieille question, souvent discutée, que vient de reprendre Mgr Bludau.

Son travail est un modèle de discussion méthodique et complète ; l'exégète trouvera dans ce volume, au sujet des adversaires des écrits johanniques du II^e^ et III^e^ siècle, tous les textes connus, rapprochés les uns des autres, minutieusement étudiés ; il y possédera le catalogue de toutes les opinions émises à leur sujet. Si l'argumentation paraît un peu lente et diffuse, elle a le grand avantage d'être très claire, logiquement conduite, jalonnée par des conclusions nettes et précises. Nous voudrions résumer ici brièvement cette étude, croyant rendre par là service à ceux qu'intéresse le problème johannique.

Trois textes sont classiques : Irénée, *Adv. haer. III, 11,9,* mentionne, en passant, des chrétiens qui, à cause de la doctrine du Paraclet, rejettent le IV^e^ Évangile ; Eusèbe, *H. E. III, 28,2* parle de Gaius de Rome comme ayant attribué à

---

(1) Dr A. Bludau, Bischof von Ermland, *Die ersten Gegner der Johannesschriften,* Biblische Studien, XXII Band, 1/2 Heft, Freiburg im Breisgau, Herder, 1925, 24 × 15 cm., XVI-232 p., 10 Mk.

l'hérétique Cérinthe une Apocalypse qui semble être celle de saint Jean ; enfin Épiphane, *Haer.* 51, réfute longuement ceux qu'il baptise « Aloges » parce que, dit-il, ils rejettent l'Évangile et l'Apocalypse de Jean. A ces textes sont venus s'ajouter les cinq fragments d'un écrit d'Hippolyte contre Gaius, cités dans un commentaire de Denys Bar-Salîbî († 1171) et publiés par Gwynn en 1888. Telle est la base des recherches.

Quels sont d'abord, demande Mgr Bludau (§ 2), les adversaires du IV^e^ Évangile, cités par Irénée ? Impossible d'y voir, avec plusieurs, des Montanistes ; tout indique au contraire des adversaires de ces derniers, voulant leur enlever l'appui spécieux qu'ils trouvaient dans le IV^e^ Évangile ; la phrase d'Irénée qu'on oppose à cette interprétation « *pseudoprophetae esse volunt* » doit être corrompue dans notre texte latin actuel et très vraisemblable apparaît la correction, proposée déjà par plusieurs et reprise par l'auteur, « *pseudoprophetas esse volunt (vel : nolunt)* ». Ces adversaires du Montanisme continuaient semble-t-il, à se maintenir dans l'unité de l'Église ; s'ils limitaient à leur époque l'action prophétique de l'Esprit, ils n'en contestaient pas l'existence aux origines du Christianisme. C'est en Occident, Italie ou Gaule, qu'il faut sans doute les situer. Il est possible, mais non établi, qu'ils aient en outre enlevé à Jean l'Apocalypse.

Vient alors (p. 42 à 73) une étude approfondie de la personne et des opinions de Gaius de Rome. Mgr Bludau, étudiant le texte cité d'Eusèbe, montre que son interprétation naturelle est que l'Apocalypse attribuée à Cérinthe par Gaius est bien celle de Jean et non une Apocalypse apocryphe ; interprétation certaine depuis la publication par Gwynn des fragments de Denys Bar-Salîbî.« L'hostilité de Gaius à l'égard de l'Apocalypse est donc un point acquis » (p. 51 et preuves p. 43-59). Pour attribuer à Cérinthe l'œuvre de Jean, Gaius n'avait aucun motif de tradition historique ; mais, ennemi déclaré du Milénarisme, comprenant matériellement le Milénarisme de l'Apocalypse,

Gaius fut amené à rejeter ce livre lui-même ; et puisque Cérinthe avait réellement été milénariste (arguments p. 61-65), Gaius vit tout naturellement en lui l'auteur de l'ouvrage contesté. Gaius a-t-il également étendu sa négation au IVe Évangile ? Mgr Bludau juge — contre divers historiens — l'affirmative plus vraisemblable : les fragments de Denys Bar-Salîbî semblent bien montrer en effet que Gaius a critiqué le IVe Évangile, a relevé les différences qui l'opposaient aux Évangiles synoptiques (p. 66-73). Nous ignorons s'il l'attribuait également à Cérinthe comme l'Apocalypse.

Vient enfin le troisième texte, celui d'Épiphane concernant les « Aloges », joint à d'autres textes apparentés, en particulier de Filastrius de Brescia († avant 397). Ces Aloges sont-ils des hérétiques s'opposant à la christologie orthodoxe ou sont-ils uniquement coupables d'avoir nié l'authenticité des écrits johanniques ? Telle est la question que discute minutieusement Mgr Bludau. Il montre (p. 80 à 120) que les Aloges rejetaient le IVe Évangile non pour des motifs de tradition historique mais à cause de ses divergences avec les Synoptiques ; Épiphane d'autre part ne met à leur compte aucune erreur christologique ; toute sa controverse avec eux se borne à établir la conciliation possible entre les deux groupes d'Évangiles. Les Aloges rejetaient également l'Apocalypse (p. 120-129) non pour insuffisance d'attestation historique, non plus que pour des motifs dogmatiques, mais de nouveau à cause d'objections de critique interne : « erreur sur Thyatires, assertions ou comparaisons ridicules, » etc. Rien encore ici qui fasse d'eux soit des hérétiques en christologie soit des adversaires de l'esprit prophétique, des Antimontanistes. Les Aloges enfin attribuaient les écrits johanniques à Cérinthe (p. 131-136). Mais pourquoi ces négations de l'authenticité johannique ? Est-ce, comme on l'a dit souvent, par préjugé théologique, pour s'opposer à une *doctrine* johannique, pour nier la divinité du Christ ? Mgr Bludau ne l'admet pas. A part leur opposition à saint Jean, les Aloges étaient orthodoxes (p. 137-150).

Tels sont donc les Aloges, comme les a vus Épiphane. Sur quelles données fondait-il son jugement ? Quelles étaient les sources de son fameux ch. 51 ? Mgr. Bludau les étudie longuement et les ramène à deux principales : l'Apologie d'Hippolyte et l'ouvrage d'Irénée « *Adversus haereses* ».

Dans le § 13 (p. 181-200), Mgr Bludau dégage les conclusions de ses recherches sur les Aloges d'Épiphane : rien n'oblige à les situer en Asie Mineure comme on l'a fait souvent ; ils ont dû apparaître à la fin du IIe ou au début du IIIe siècle, et semblent n'avoir formé qu'un groupe restreint, sans aucune importance, qui n'a dû sa célébrité qu'à la condamnation d'Épiphane et au sobriquet qu'il leur donna.

Ayant ainsi caractérisé d'après les données mêmes des textes les 3 groupes de négateurs du IVe Évangile, Mgr Bludau peut enfin se demander dans son dernier paragraphe (p. 220-230) « dans quel rapport sont entre eux ces adversaires de Jean cités par Irénée, par Eusèbe, par Épiphane ? » Sont-ce trois groupes, deux ou un seul ? Est-il permis de réduire au seul Gaius de Rome tout le groupe des Aloges ? Non ; il faut d'abord nettement distinguer les adversaires du IVe Évangile que connut Irénée, antérieurs à 180, et ceux que signalent Eusèbe et Épiphane. Les trois groupes sont à situer à Rome : les premiers en date furent ceux dont parle Irénée, qui, pour mieux lutter contre le Montanisme, abandonnèrent le IVe Évangile ; après eux et pour des motifs différents, rejetèrent et Évangile et Apocalypse un petit groupe de Chrétiens que combattit Hippolyte et qu'Épiphane devait un jour appeler « Aloges ». Avaient-ils été influencés par les Antimontanistes d'Irénée ? Impossible d'en avoir la certitude ; en tout cas leurs objections à eux venaient surtout de l'opposition apparente entre le IVe Évangile et les Synoptiques. Enfin, un jour, le prêtre Gaius de Rome — au début du IIIe siècle — devait être gagné par leurs objections et donner par là à cet humble clan d'adversaires de Jean, l'appui de son nom et de son influence.

J. Levie, s. j.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre encyclique sur saint François d'Assise « *Rite expiatis* », 30 avril, 1926. — *A. A. S.*, t. XVIII, p. 153.

Cette lettre est particulièrement intéressante non seulement pour les innombrables fidèles qui ont une dévotion particulière envers le grand Patriarche d'Assise, mais encore pour tous ceux qui veulent connaître les directions ascétiques de l'Église et les remèdes que propose le S.-Siège aux maux actuels. Le Souverain Pontife désire, nous dit-il, dans l'introduction de son Encyclique, que tous ceux qui se dévouent à l'action, dont Benoît XV l'a déclaré Patron, s'unissent aux fils de saint François pour célébrer son anniversaire, et il exhorte les prédicateurs de faire connaître au peuple fidèle la vraie physionomie du saint. La grandeur de saint François a consisté à être un parfait imitateur de Notre-Seigneur : cette ressemblance avec le divin modèle explique l'action bienfaisante de son culte.

« Videtur tamen nullus fuisse in quo Christi Domini imago et evangelica vivendi forma similior quam in Francisco atque expressior eluxerit. Propterea, qui se ipse appellavit *magni Regis praeconem*, idem recte *alter* Christus nuncupatus est, quod se quasi reviviscentem Christum aequalium suorum societati et saeculis praestitit futuris... Emendatrix ipsius actio ad humani generis universitatem sic pertinuit, ut, praeter restitutam late fidei morumque integritatem, evangelicae caritatis iustitiaeque rationes communem ac socialem, ut aiunt, vitam multo interius pervadendo temperarent. »

But de l'Encyclique : *exciter dans le peuple chrétien l'esprit franciscain.*

« Eventi igitur quod adesse properat, amplitudini ac faustitati aptissime congruit, ut, vobis, V. F., alloquii Nostri nuntiis atque interpretibus, per Assisiensis Patriarchae documenta vitaeque exempla hac temporis reique opportunitate salutariter revocata, franciscalem spiritum qui ab evangelico sensu atque habitu nihil prorsus abest ac distat, in christiano populo excitemus. »

Le renouveau de piété provoqué par l'encyclique de Léon XIII, à l'occasion de VII^e^ centenaire de la naissance de saint François, se reproduira, espère le Souverain Pontife, dans l'occasion présente.

Après avoir tracé un tableau de la situation sociale au temps de

saint François, le Souverain Pontife trace une magnifique esquisse de la sainteté de saint François, insistant principalement sur les vertus les plus utiles à notre âge.

Pauvreté. — « Quonam studio flagraret noster evangelicae paupertatis, si mente facilius fingimus, describere tamen censemus perarduum. Ipsum nemo ignorat ad opitulandum egenis fuisse natura proclivem, et, teste Bonaventura, tantae plenum benignitatis, ut, « iam Evangelii non surdus auditor » decrevisset, nulli se mendico stipem negaturum, quisquis praesertim in petendo « divinum allegaret amorem » (1); at vero naturam cumulate gratia perfecit. Itaque, interiore Dei impulsu, reiectum olim pauperem, paenitentia commotus, statim conquirere eiusque misericorditer atque abunde allevare inopiam; iuvenibus stipatus cum aliquando post laetum convivium per urbem concinendo cursitaret, consistere subito, per summam spiritus dulcedinem a corpore abstractus, rogantibusque, ubi se recepit, comitibus uxoremne cogitaret, respondere illico ardenterque eos recte dixisse, cum uxorem, qua nulla sane nobilior et ditior et pulcrior, ducere sibi proponeret : quibus quidem verbis seu paupertatem seu religionem praecipuo paupertatis cultu innixam intellegebat. Etenim a Christo Domino, qui propter nos egenus factus est, cum esset dives, ut illius inopia divites essemus (2), divinam illam sapientiam didicit, quam nulla unquam humanae sapientiae commenta delebunt, quaeque sancta novitate res una omnes instaurare potest. Docuerat sane Iesus : *Beati pauperes spiritu* (3); *Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo : et veni, sequere me* (4); eiusmodi autem paupertatem, quae, utpote posita in ea voluntaria studiosaque rerum omnium iactura quam quis Spiritus Sancti instinctu suscipiat, invitae illi et morosae et ostentatae veterum quorundam philosophorum omnino repugnat, ita amplexus est noster, ut dominam et matrem et sponsam reverenter amanterque appellaret. Ad rem sanctus Bonaventura : « Nemo tam auri quam ipse cupidus paupertatis, nec thesauri custodiendi sollicitior ullus quam iste huius evangelicae margaritae (5) ». Ac Franciscus ipse, cum in lege Ordinis propria singularem prorsus eius virtutis exercitationem suis commendat ac praecipit, quanti eam faceret, quantopere adamaret, perspicuis profecto verbis ostendit : « Haec est illa celsitudo altissimae paupertatis, quae vos, carissimos fratres meos, haeredes et reges Regni caelorum instituit, pauperes rebus fecit, virtu-

(1) *Leg. mai.*, c, 1, n. 1. — (2) II *Cor.*, VIII, 9. — (3) Matth. V, 3. — (4)Matth., XIX, 21. — (5) *Leg. mai.*, c. 7.

tibus sublimavit. Haec sit portio vestra;... cui... totaliter inhaerentes, nihil aliud pro nomine Domini nostri Iesu Christi in perpetuum sub caelo habere velitis (1). » Atque idcirco Franciscus paupertatem amavit praecipue, quod eam consideraret Deiparae familiarem et Christi Iesu non tam familiarem quam Sponsam in ligno Crucis adscitam, et ab hominibus deinde oblitteratam et mundo valde amaram atque importunam. Quae cum secum ipse reputaret, mirum quantum consueverat lacrimarum edere ac ploratuum. Iam quis insigni isto hominis spectaculo non commoveatur, qui ex paupertatis amore pristinis lautitiarum suarum sociis aliisque non paucis insaniisse visus est?...

Humilité. — Iamvero quae in mente animoque Francisci paupertatis et notio altissima et generosa insidebat cupiditas, externorum dumtaxat bonorum abdicatione terminari ac circumscribi non poterat. Nam cui liceat germanam ad Christi Domini exemplum adipisci ac profiteri paupertatem, nisi se spiritu pauperem seque humilitatis virtute pusillum effecerit? Quod cum probe teneret noster, alteram virtutem ab altera nunquam dissociando, utramque simul consalutat ac salvere iubet : « Domina sancta paupertas, Dominus te salvet cum tua sorore sancta humilitate... Sancta paupertas confundit omnem cupiditatem et avaritiam et curas huius saeculi. Sancta humilitas confundit superbiam et omnes homines huius mundi et omnia quae in mundo sunt » (2). Franciscum autem uno ut verbo depingat, aurei *De Imitatione Christi* libri scriptor humilem appellat : « Quantum unusquisque est in oculis tuis (Deus), tantum est et non amplius, ait humilis S. Franciscus » (3). Cui profecto fuit curae potissimum, ut, tamquam omnium minimum ac postremum, submisse se gereret. Itaque, inde ab inito emendationis vitae curriculo, cupere is vehementer ludibrio ac risui esse hominibus; etsi Conditor Paterque Minorum Legifer erat, unum tamen aliquem ex suis sibi moderatorem ac dominum deligere, a cuius nutu penderet; vixdum licuit, nullis suorum precibus fletibusque devictus, summum Ordinis magistratum deponere « ad servandam humilitatis sanctae virtutem », et permanere « exinde subditus usque ad mortem, humilius agens quam aliquis aliorum » (4) ; oblatum saepe a Purpuratis Patribus primoribusque civitatis liberale magnificentissimumque hospitium abnuere ac recusare ; reliquos homines aestimare quamplurimi et omni honoris testimonio prosequi, factus « inter peccatores quasi unus ex eis ». Namque peccatorum maximus ipse sibi videbatur, dicere solitus,

(1) *Reg. Fr. Min.*, c. 6. — (2) Opusc. *Salutatio virtutum* (Ed. 1904), p. 20 et seq. — (3) L. III, c. 50. — (4) Th. a Cel., *Leg.* II, n. 143.

si quam sibi Deus adhibuerat misericordiam, eandem scelesto alicui homini praestitisset, hunc decies tanto perfectiorem fuisse evasurum, praeterèaque Deo dumtaxat tribuendum, a quo unice profectum esset, quicquid in se honesti ac boni reperiebatur. Qua de causa privilegia et charismata, quae hominum existimationem ac laudem parere sibi possent, atque in primis Stigmata Domini Iesu in suo corpore impressa divinitus, omni occulere contentione studuit ; si quando autem privatim publiceve dilaudaretur, non tam se ipse putabat ac fatebatur contemptu contumeliisque dignum, quam incredibili quodam maerore, non sine gemitibus lamentisque, angebatur. Quid quod se indignum adeo existimavit, ut sacerdotio initiari noluerit ? In hoc ipso igitur humilitatis quasi fundamento Ordinem Minorum niti voluit ac consistere. Quodsi hortationibus mirae sapientiae plenis suos iterum iterumque docebat, cur non liceret ulla de re, nedum de virtutibus gratiisque caelestibus, gloriari, in primis tamen eos ex fratribus admonebat et pro opportunitate obiurgabat, quibus sua ipsorum officia periculum inanis gloriae superbiaeque facesserent, ut divini verbi praecones, ut litterarum optimarumque artium peritos, ut coenobiorum provinciarumque moderatores. Longum sane est singula persequi, sed hoc unum commemorare libet : humilitatem Franciscum ex Christi exemplis ac verbis (1) in suos, quasi peculiarem Ordinis notam, derivasse ; fratres enim suos « voluit vocari *Minores,* et praelatos sui Ordinis dici *ministros,* ut et verbis uteretur evangelii, quod observare promiserat, et ex ipso nomine discerent discipuli eius, quod ad discendam humilitatem ad scholas humilis Christi venissent » (2).

Obéissance. — Vidimus, Seraphicum virum, ex ipsa quae in mente sua inesset paupertatis absolutissimae notione, tam se pusillum humilemque praestitisse, ut, vel cum Ordini praesideret, alicui uni — immo, ut addamus, fere omnibus — candida cum simplicitate obtemperaret ; quisquis enim semet non abnegat, nec arbitrium abiicit suum, non is profecto dicendus aut se quibusvis rebus despoliasse aut demisso fieri animo posse. Itaque noster voluntatis libertatem, munus ceteris praecellentissimum a Deo Creatore humanae naturae tributum, Iesu Christi Vicario per obedientiae votum ultro addixit permisitque totam. O quam faciunt inepte, quam longe ab Assisiensis cognitione recedunt qui, ut suis commentis erroribusque serviant, Franciscum quendam fabricantur ac fingunt — incredibile dictu — cum ecclesiasticae intolerantiorem

(1) Matth., XX, 26-28 ; Luc. XXII, 26. — (2) S. Bonav., *Leg. mai.,* c. 6, n. 5.

disciplinae, tum de ipsis fidei doctrinis nihil omnino curantem, tum etiam praecursorem ac praenuntium multiplicis illius, quae ab recentioris aevi initio iactari coepit, ementitae libertatis, unde tanta Ecclesiae civitatisque exstitit perturbatio. Iam mirificis exemplis ipse suis, quam arcte cum Ecclesiae hierarchia, cum Apostolica hac Sede et cum Christi doctrina cohaereret, Praeco magni Regis catholicos doceat acatholicosque universos. Etenim, ut e litterarum monumentis illius aetatis, iisque fide dignissimis, constat, « venerabatur sacerdotes, et omnem ecclesiasticum ordinem nimio amplexabatur affectu » (1) ; « hoc... ipse *vir catholicus et totus apostolicus* in praedicatione sua principaliter monuit, ut Romanae Ecclesiae fides inviolabiliter sevaretur, et ob Dominici Sacramenti, quod ministerio sacerdotum conficitur, dignitatem, in summa sacerdotalis ordo reverentia teneretur. Sed et divinae legis doctores et omnes ecclesiasticos ordines docebat summopere reverendos» (2). Quod autem popularibus e suggestu tradebat, id ipsum fratribus suis multo inculcavit vehementius ; quos monere identidem consueverat — et Testamento illo suo, et moriturus etiam atque etiam monuit — praelatis et clericis, in sacri ministerii exercitatione, modeste parerent cum iisque filios pacis se gererent. At vero, quod hoc in genere caput est, cum primum propriam sui Ordinis legem Seraphicus Patriarcha condidisset ac conscripsisset, nihil paene morae interiecit, quominus eam Innocentio III, coram cum prioribus undecim discipulis sistens, adprobandam subiiceret. Immortalis autem memoriae Pontifex, verbis et conspectu pauperrimi humillimique hominis mirifice affectus divinoque afflatus spiritu, cum Franciscum peramanter complexus esset, tum exhibitam sibi legem apostolica auctoritate sanxit, fecitque praeterea novis operariis praedicandae paenitentiae potestatem : cui quidem Regulae paulo immutatae, testis historia est Honorium III, Francisci rogatu, confirmationis robur addidisse. Regulam autem et vitam Fratrum Minorum Seraphicus Pater huiusmodi vult esse, ut iidem « Domini Nostri Iesu Christi sanctum Evangelium » observent, « vivendo in obedientia, sine proprio et in castitate », non ad arbitrium quidem suum suamque interpretationem, sed ad nutum Romanorum Pontificum, qui canonice electi sint. Quicumque vero cupiunt « hanc vitam accipere... Ministri... diligenter examinet eos de fide catholica et ecclesiasticis sacramentis, et si haec omnia credant, et velint ea fideliter confiteri, et usque in finem firmiter observare » ; qui in Ordinem cooptati sint, ne inde ulla pacto discedant « iuxta mandatum Domini Papae». Clericis praecipitur, ut divina obeant officia « secundum ordinem Sanc-

(1) Th. a Cel., *Leg.* 1., n. 62. — (2) Iulian. a Spira, *Vita S. Fr.*, n. 28.

tae Romanae Ecclesiae » ; fratribus in universum, ne in territorio alicuius episcopi, huius iniussu, contionentur, neve sacrarum virginum coenobia, ministerii causam, nisi peculiarem Apostolica Sedes veniam fecerit, ingrediantur. Nec minorem Apostolicae Sedis reverentiam atque observantiam ea redolent, quae de Cardinali protectore postulando Franciscus habet : « Per obedientiam iniungo Ministris, ut petant a Domino Papa unum de Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalibus, qui sit gubernator, protector et corrector istius Fraternitatis ; ut semper subditi et subiecti pedibus eiusdem Sanctae Romanae Ecclesiae, stabiles in fide catholica,... sanctum Evangelium Domini nostri Iesu Christi, quod firmiter promisimus, observemus » (1).

Chasteté. — Nec silere de illa decet, quam Seraphicus vir « diligebat praecipue pulchritudinem et munditiam honestatis », scilicet de ea spiritus corporisque castitate, quam acerbissima sui ipsius maceratione custodiebat ac tuebatur. Ipsum vidimus, cum adulescens festive eleganterque ageret, a quavis vel verborum turpitudine abhorruisse. Attamen, statim atque inania saeculi delectamenta abiecit, iam tum sensus acerrime cohibere coepit, et, si quando voluptariis pulsari agitarique eum motibus contigit, sese aut inter dumos volutare aut, summa hieme, in rigidissimas aquas demergere non dubitavit. Explorata, ceteroqui, res est, nostrum, qui homines ad evangelicae vitae institutum revocare studeret, hortari omnes solitum « ut amarent et timerent Deum atque poenitentiam agerent de peccatis » (2), exemploque suo omnibus paenitentiae auctorem suasoremque exstitisse. Is enim cilicium carni adhibere, tunica rudi ac paupere uti, nudis pedibus incedere, subnixis lapide lignove cervicibus cubare, cibum capere qui mortem duntaxat arceret, eundemque aquae et cineri plerumque admixtum ut male saperet, immo etiam maiorem anni partem fere ieiunus traducere. Corpus praeterea, quod cum iumento onerario comparabat, aspere duriterque, seu satis firma seu aegra esset valetudine, tractare, et duplicata quidem castigatione, si quid calcitrare videretur ; postremis autem vitae suae annis, cum, factus Christo simillimus, per stigmata quasi cruci affixus esset et multiplici morborum vi torqueretur, ne tunc quidem corpori suo aliquid solacii indulsit ac quietis. Nec minus curavit, ut sui austeritati et paenitentiae assuescerent, quamquam — in quo unice « dissona fuit manus a lingua in patre sanctissimo » (3) — eos iubendo monuit, ab immodica abstinentia corporisque afflictatione temperarent.

---

(1) *Reg. Fr. Minor.*, passim. — (2) *Leg.* Trium Sociorum, n. 33 et seqq. — (3) Th. a Cel., *Leg.* II, n. 129.

Charité. — Haec autem omnia ex uno eodemque divinae caritatis fonte ac capite fluxisse quis pro manifesto non habet ? Siquidem, ut Thomas a Celano scripsit (1), « amore divino fervens... studebat semper ad fortia mittere manum, et dilatato corde viam mandatorum Dei ambulans, perfectionis summam attingere cupiebat », et, teste Bonaventura (2), « totus... quasi quidam carbo ignitus divini amoris flamma videbatur absorptus » ; nec deerant qui vim lacrimarum profunderent, cum eum cernebant « ad tantam ebrietatem divini amoris tam cito venisse » (3). Divina autem eiusmodi caritas ita in proximos redundavit, ut inopes homines, in iisque miserrimos leprosos, a quibus ante, cum adolesceret, natura abhorrebat, sui ipsius victor, praecipua sit benignitate complexus, horumque servitio et curationi se totum suosque addixerit ac manciparit. Nec minore voluit alumnos suos fraterna inter se caritate diligere ; quare franciscalis familia, quasi quaedam « caritatis nobilis structura surrexit, in qua vivi lapides, ex omnibus mundi partibus coacervati, aedificati sunt in habitaculum Spiritus Sancti » (4).

Erreur du laïcisme. — Libuit, Venerabiles Fratres, in hac quasi contemplatione altissimarum virtutum aliquanto morari diutius, quia, per haec quidem tempora, plurimi, quos laicismi pestis infecit, heroas nostros germana sanctitatis luce ac gloria exuere consueverunt, ut eos ad naturalem quandam praestantiam inanisque cuiusdam professionem religiositatis deprimendo, tamquam de disciplinarum optimarumque artium processu, de beneficentiae institutis, de patria sua, de universo hominum genere praeclare meritos dumtaxat praedicent atque extollant. Ac mirari nunquam desinimus, quidnam talis Francisci, quem dimidiatum atque adeo simulatum dixeris, admiratio recentioribus eius amatoribus profutura sit, quotquot aut divitias lautitiasque aucupantur aut compita urbium, choreas, spectacula munduli ac concinni celebrant aut in voluptatum caeno volutantur aut Christi Ecclesiaeque disciplinam ignorant, reiiciunt. Huc illud quadrat aptissime : « Quem delectat sancti alicuius meritum, delectare debet par circa cultum Dei obsequium. Quare aut imitari debet, si laudat ; aut laudare non debet si imitari detrectat ; et qui sanctorum merita admiratur, mirabilis ipse vitae sanctitate reddatur (5) ».

Réforme opérée par François. — Itaque ad aequalium suorum emendationem et salutem inque universae Ecclesiae praesidium eo, quod

(1) *Leg.* I, n. 55. — (2) *Leg. mai.*, c. 9, n. 1. — (3) *Leg.* Trium Sociorum, n. 21. — (4) Th. a Cel., *Leg.* I, n. 38 et seqq. — (5) Brev. Rom. d. 7 Nov. : lect. IV.

diximus, munitus robore virtutum, Franciscus auspicato vocatur. Ad Aedem Damiani, ubi per suspiria ac gemitus orare solitus erat, vocem ipse ter e caelo demissam audierat : I, Erancisce, labentem refice domum meam (1). Arcanam rei significationem cum nequaquam intellexisset, utpote qui tam demisso esset animo et sese ad maxima quaeque minus putaret idoneum, miserentissimum tamen Domini consilium ex oblata sibi divinitus specie Francisci inclinatum Lateranense templum humeris suis sustinentis clarius Innocentius III coniiciendo perspexit. Seraphicus igitur vir, duplici condito Ordine, altero hominibus, altero mulieribus ad evangelii perfectionem evehendis, italicas urbes concursando celeriter, per se ipsemet et per discipulos initio cooptatos, brevi sane at fervidissimo quodam dicendi genere, paenitentiam populis nuntiare ac praedicare aggressus est : quo in ministerio incredibiliter verbo et exemplo profecit. Francisco enim, quacumque, apostolici muneris gratia, peregrinabatur, obviam clerus populusque effundi — pompa inter aeris sacri tinnitus et communes cantus instituta — ramos olivarum ventilantes ; stipare ipsum omnes cuiusvis aetatis, sexus atque ordinis, et domum, ubi moraretur, interdiu noctuque circumsaepire, ut exeuntem adspicere, tangere, alloqui, audire liceret ; nullus contionanti resistere, ne ii quidem quorum vitia et flagitia perpetuo usu consenuerant. Factum inde est, ut, cum plurimi, vel constantis aetatis, gregatim, evangelicae cupiditate vitae terrena omnia abdicarent, tum Italiae populi se ad bonam frugem omnino reciperent et Francisco in disciplinam se traderent ; immo eius subole in immensum aucta, tantus ubique ad eum sectandum animorum excitatus est ardor, ut parantes vulgo viros et feminas vel a coniugio domesticoque convictu recedere ipse ab consilio saeculi repudiandi Seraphicus Patriarcha avertere atque abducere saepe cogeretur. Interea illud praecipue novis paenitentiae nuntiis propositum deliberatumque erat, inter singulos, familias, civitates, regiones, perpetuis quassatas cruentatasque discidiis, redintegrare pacem ; atque rudium illorum hominum eloquentiae humanà maiori adscribendum, si Assisii, si Arretii, si Bononiae atque in aliis urbibus oppidisque satis multis plenae animorum concordiae, sollemnibus interdum initis pactis conventis, efficaciter consultum est. Ad communem autem pacificationem emendationemque plurimum Ordo Tertius contulit, religiosus quidem Ordo at, novo ad eos dies exemplo, nulla votorum religione adstrictus, cuius erat cum divinae servandae legis, tum christianae perfectionis assequendae hominibus mulieribusque in saeculo viventibus offerre ac dare omnibus facultatem ».

(1) S. Bonav., *Leg. mai.*, c. 2.

Le Souverain Pontife loue ensuite la règle du Tiers Ordre et montre les fruits merveilleux de rénovation et de sainteté qu'elle a produite.

Enfin il résume la fin de la carrière de saint François.

« Enimvero Franciscus « vir catholicus et totus apostolicus », quemadmodum fidelium emendationi mirifice prospexit, sic ethnicis ad Christi fidem legemque deducendis et dedit ipse operam et dari a suis laboriosissimam iussit. Non est profecto cur rem multis commemoremus notissimam, scilicet nostrum, ut erat proferendi evangelii matyriique faciundi cupidus, cum aliquot discipulis in Aegyptum traiecisse et coram Sultano animose audacterque stetisse. Quot autem, Minorum initio atque, ut ita dicamus, primo vere, in Syria et in Mauritania caesi sint missionales, nonne in Ecclesiae fastis honorificentissime inscriptum ? Quem quidem apostolatum ita multiplex Francisci suboles, decursu aetatum, vel profuso late sanguine, perrexit, ut, Romanorum Pontificum venia, plurimas ii sibi habeant ethnicorum regiones ad excolendum concreditas ».

Le pape signale et condamne les fausses interprétations que les rationalistes ont données au sujet de l'œuvre et de la carrière de saint François.

« Nullus propterea miretur, praeterito hoc septingentorum annorum spatio, memoriam tantae ab homine vis beneficiorum profectae nec unquam deleri nec usquam oblitterari potuisse. Immo ipsius vitam atque operam, caelesti potius quam humano, ut Alighierius scripsit, canendam praeconio, altera videtur aetas alterius aetatis admirationi et venerationi sic proponere ac commendare, ut is non modo ob insignem sanctitatis laudem in luce catholici orbis sit collocatus, verum etiam civili quodam cultu gloriaque splendescat. Assisii nomine ubique gentium pervagatissimo. In Seraphici enim Patris honorem, haud multo post quam obierat, populorum scitu aedes sacrae passim excitatae sunt, lineamentis operumque ornatu mirabiles ; certavere quidem artifices summi, quis eorum aptius pulcriusque Francisci imaginem eiusque res gestas pingendo vel sculpendo, caelando vel tessellando referret : ad S. Mariae Angelorum, ea in planitie, unde Franciscus « pauper et humilis, caelum dives » ingressus est, itemque ad gloriosum in clivo Assisiensi sepulcrum, ut tanti viri memoriam, cum spirituali beneficio, recolant et perennia artis monumenta suspiciant, advenae, singulatim gregatimve, undique conveniunt ac confluunt. Assisiensem praeterea cecinit, ut vidimus, laudator nulli comparandus, Dantes Alighierius, nec defuere postea qui hominem, italicas peregrinasve nobilitando litteras, efferrent. At nostra potissimum aetate, francisca-

libus rebus per eruditos homines subtilius investigatis, scriptis editis vario sermone quamplurimis et ad opera atque artificia non parvi momenti excitatis peritorum ingeniis, ingens, quamquam haud recta semper, Francisci admiratio plerosque recentiorum incessit. Intueri enim alii hominem ad sensus animi poetice exprimendos nativa ingenii celeritate inclinatum, cuius Cantico illo, vetustissimo nascentis patrii sermonis specimine, erudita posteritas delectatur; alii quidem talem mirari naturae amatorem, qui non modo rerum inanimarum maiestate, astrorum fulgore, Umbriae montium valliumque amoenitatibus, animalium pulchritudine suavissime afficeretur, sed etiam, veluti innocens Adam in paradiso terrestri constitutus, animantia, quibuscum quasi quadam fraternitate copulari sibi videbatur, alloquendo suis faceret mandatis obsequentissima; in eo alii patriam dilaudare caritatem, quod Italiam nostram, felicitate ortus sui honestatam, ampliore, quam ullam e nationibus ceteris, beneficiorum copia locupletarit; alii denique eum praedicare cum omnibus hominibus singulari prorsus amoris communione coniunctum. Vera ista quidem, at minora, at probe intellegenda : quae qui aut praecipue ante oculos proposita habeat aut ad suae excusationem mollitudinis, ad sua opinionum commenta vel ad sua studia fulcienda detorqueat, iam is vera Francisci lineamenta corrumpat. Etenim ex illa, quam attigimus delibavimusque, heroicarum universitate virtutum, ex illa vitae austeritate et paenitentiae praedicatione, ex multiplici illa operosaque emendandae societatis actione, integer Franciscus, christiano populo non tam admirandus quam imitandus, exsistit; qui, cum esset Praeco magni Regis, eo spectavit ut homines ad evangelicam sanctitatem et crucis amorem conformaret, minime vero ut florum et avium et agnorum et piscium et leporum tatummodo cupitores et amantes efficeret. Quodsi in res creatas ipse teneriore quodam amore ferri videtur easque « quantumlibet parvas fratris vel sororis » appallat « nominibus » — qui quidem amor, modo ne ordinem excedat, nulla lege reprobatur — haud alia de causa, quam sua in Deum caritate, ad res ipsas diligendas permovetur, quas « sciebat... unum secum habere principium (1) » et in quibus Dei bonitatem cernebat; nam « per impressa rebus vestigia insequitur ubique dilectum, facit sibi de omnibus scalam, qua perveniatur ad solium (2) ». Ad cetera quod attinet, quidnam Italos prohibet quominus de Italo glorientur, qui « Patriae lux (3) » in ipsa ecclesiastica liturgia appellatur? Quidnam viros plebis studiosos impedit, quominus Francisci praedicent

(1) S. Bon., *Leg. mai.*, c. 8, n. 6. — (2) Th. a Cel., *Leg.* II, n. 165. — (3) *Brev. Fr. Minorum.*

caritatem, ad universos homines, pauperiores potissimum, pertinentem ? At alteri caveant ne, immoderato suae amore gentis abrepti, ardentis eiusmodi, quo nationem prosequuntur, studii quasi indicem ac signum « virum catholicum » deminuendo iactent ; alteri, ne praecursorem ac patronum errorum confingant, unde tam procul aberat quam qui maxime. Ii, alioquin, omnes, qui minoribus hisce Assisiensis laudibus, non sine aliquo pietatis sensu, delectantur et saecularia sollemnia provehere amanter contendunt, utinam, quemadmodum sunt Nostro digni praeconio, ita ex hac ipsa eventi faustitate ad germanam maximi huius Christi imitatoris imaginem subtilius dispiciendam atque ad aemulanda charismata meliora plurimum capiant incitamenti. »

S. Sainteté termine son Encyclique en adressant une exhortation aux trois ordres franciscains et invite d'une façon pressante les évêques de propager et de favoriser le Tiers Ordre dont il attend de grands fruits.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Communiqué (23 avril, 1926) déclarant prohibé l'opuscule intitulé « Padre Pio da Pietrelcina ». Par la même occasion le S. Office rappelle ses précédentes déclarations et instructions relativement au même père Pie da Pietrelcina (*N. R. Th.*, t. LII, 1925, p. 99). *A. A. S.*, t. XVIII, p. 186.

S. CONGR. DU CONCILE

Les duels universitaires *(Bestimmungsmensuren)* **en Allemagne** (Rép. S. C. Conc., 4 avr. — 13 juin 1925. — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 132, ss.).

La S. Congr. du Concile vient de trancher pour la troisième fois depuis 1890 la question des peines encourues par les étudiants allemands qui prennent part aux duels académiques. Cette réponse est une confirmation des solutions sévères déjà données.

Les étudiants qui prennent part aux duels imposés par les règlements de certaines associations universitaires *(Bestimmungsmensuren)* sont passibles des peines fulminées par le Code contre les duellistes, c'est-à-dire sont frappés d'une excommunication réservée au S.-Siège (c. 2351) et, s'ils meurent sans avoir témoigné de leur repentir, exclus de la sépulture ecclésiastique (c. 1240).

Les duels dont il s'agit se font avec une rapière de 80 à 90 cm. de longueur, au tranchant émoussé à peu près sur toute la longueur, sauf vers la pointe. Le corps et la figure, sauf les joues, entièrement protégés, les combattants cherchent à faire à l'adversaire avec le tran-

chant, non avec la pointe, une entaille qui se cicatrice d'ailleurs assez rapidement. Une blessure grave est tout à fait exceptionnelle.

Ces « *Mensuren* » ont lieu à des époques déterminées et les adversaires sont désignés d'office. Le but de ce jeu cruel est d'aguerrir l'étudiant, de lui faire donner une preuve de son courage et de le préparer au duel. Car certaines associations prescrivent le duel à leurs membres en cas d'injure grave ou de provocation.

La rareté des blessures graves dans ces « *Mensuren* » pouvait faire douter que ces duels vérifiassent les conditions requises pour la censure. Y avait-il duel au sens strict ? Pouvait-on parler, au concret, d' « *arma lethalia* » ? Le fait de s'exposer à une blessure légère peut-il constituer un délit assez grave pour mériter les peines très sévères promulguées contre le duel ?

Le 9 août 1890, la S. Congrégation du Concile répondait que les étudiants qui se livraient à ces combats encouraient l'irrégularité et l'infamie de droit (1). On en conclut qu'ils étaient des duellistes au sens strict, et passibles des peines infligées pour ce délit.

En 1923, l'évêque de Ratisbonne demanda si cette réponse valait encore après le Code, dont les termes sont à peu près ceux du Concile de Trente (S. xxv, *de ref.* c. 19). La réponse fut affirmative.

Cela ne suffit pas à empêcher toute controverse, certains auteurs déclarant que ces réponses ne pouvaient s'appliquer qu'aux *Mensuren* dans lesquelles subsistait un danger probable de blessure grave.

A la suite de la conférence des évêques allemands à Fulda le 20 août 1924, le card. archevêque de Breslau crut devoir poser au S.-Siège une question plus précise, que la S. Congrégation reproduit (en la complétant) en ces termes :

« An declarationes S. C. C. anni 1890 et 1923, quibus mensurae in Universitatibus Germaniae usitatae, quae speciali nomine *Bestimmungsmensuren* vocantur, poenis ecclesiasticis subiciuntur, illas tantum mensuras respiciant, iuxta nonnullorum recentiorum sententiam, quae *cum periculo gravis vulneris* committuntur, vel etiam complectantur eas, quae *sine periculo gravis vulneris* fiunt in casu ? »

La réponse « *negative* ad primam partem, *affirmative* ad alteram » a été confirmée par le S. Pontife le 20 juin 1925 (2).

Un consulteur avait d'abord répondu en sens contraire, tout en pro-

---

(1) Cf. *Thesaur. resol. S. C. C.*, t. 149, p. 769, ss.

(2) Il est assez curieux que les dates données aux *A. A. S.* soient « 4 aprilis et 13 iunii 1925 », sans qu'on fasse mention de celle de la réponse définitive.

posant d'infliger à ces duels une autre censure, que les évêques allemands auraient pu porter de commun accord. La S. Congrégation ne fut pas satisfaite des conclusions de ce *votum*. Elle fit étudier la question par un autre consulteur, dont les conclusions expliquent la réponse définitive.

Plusieurs considérants méritent de retenir l'attention. Le consulteur concède que l'interprétation *doctrinale* des cc. 1240 et 2351 pourrait ne pas aboutir à la décision qu'il conseille et que la S. C. a adoptée. En effet, l'interprétation *stricte* de la loi peut faire douter que les éléments du délit en l'espèce du duel, tel que l'ont conçu les législateurs ecclésiastiques, se retrouvent tous dans les *Bestimmungsmensuren*. Mais la S. Congr. du Concile peut, dans son interprétation *authentique*, suppléer pour de graves motifs à ce qui manque aux raisons de la peine. Ces duels universitaires, même s'ils ne réalisent pas pleinement la définiton canonique commune du duel, ont tous les éléments pour réaliser *dans les circonstances concrètes* (in casu) un délit *assimilable* au duel frappé d'excommunication. Les *motifs* de loi justifient l'*extension* par le législateur des peines portées contre le duel. En effet, cette coutume est barbare ; elle favorise une certaine cruauté ; elle prépare au duel plus grave (qui est parfois imposé) ; elle entretient la fausse conception de l'honneur. A tous ces titres l'usage des *Mensuren* constitue, en fait, un scandale grave ; le faire rentrer dans les duels visés par les cc. 1240 et 2351, c'est répondre pleinement à l'intention du législateur primitif. En décider ainsi rentre pleinement dans le rôle de la S. Congr. du Concile, interprète officiel de la législation en cette matière.

Le R. P. Vermeersch, qui avait été amené par ces controverses, à étudier à nouveau la définition canonique du duel (1), remarque avec raison qu'on ne doit pas la modifier en se servant de cette réponse (2). De l'avis même du consulteur, la S. C. C. n'avait pas à se tenir à la définition ; pour porter sa décision, étant donné son autorité, il lui suffisait de voir si les *Mensuren* en question sont un délit répondant suffisamment à celui qu'avait voulu frapper le S.-Siège.

J. Creusen, s. i.

SACRÉE CONGRÉGATION DES RITES

Décret ou déclaration **sur les offices propres,** (décr. 20 févr., 1926. *A. S. A.*, t. XVIII, p. 93).

DECRETUM seu DECLARATIO circa officia propria et missas,

(1) *Dissertatio de duellis. Per.*, XIII, p. (181), ss.

(2) *Per.*, XIV, p. 172,

EORUMQUE EXTENSIONEM. — Sacra Rituum Congregatio, per Apostolicae Sedis indulta, quibus Officia et Missae, iam ex speciali privilegio pro aliquibus locis sive Institutis approbata, extendi ad alia loca seu Instituta contigerit, declarat concessionem fieri dumtaxat Officii et Missae de respectivo Communi, exceptis tantummodo Oratione et Lectionibus II Nocturni propriis, nec non una vel tribus Missae Orationibus item propriis, quicumque sit diei festi ritus. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Hac vero occasione, Sacra eadem Congregatio Revmos Ordinarios dioecesium et Superiores Ordinum seu Religiosarum Congregationum enixe rogat ut, quoties ipsi ab Apostolica Sede impetrare velint nova Officia vel Missas, eorumque extensionem, prae oculis habeant normas quae in Decreto S. R. C., n. 3926, diei 13 iulii 1896 * praescriptae sunt.

Die 20 februarii 1926.

Cette réponse confirme ce que nous avons écrit sur les messes propres données dans le nouveau Missel, sous la rubrique *Missae propriae pro aliquibus locis*. D'après ce nouveau décret, même dans les diocèses où la fête est concédée, on ne peut sans indult spécial employer la messe propre ou l'office propre ; seules les oraisons propres sont accordées par le fait même de l'extension de la fête. A fortiori, devra-t-on dire qu'on ne peut en dehors des endroits où ces messes propres sont concédées, les dire comme messes votives.

La S. Congr. rappelle les normes prescrites par le décret 3926 du 13 juillet 1896 pour demander l'insertion de nouvelles fêtes dans le calendrier des églises particulières. Ces normes ont été données dans cette Revue, t. XXVIII, p. 688. J. P.

Bibliographie

R. A. SWABY, O. P. **The last Supper and Calvary.** Préface du R. P. Vincent Mc Nabb, O. P. Londres, Burns Oates, 1926, 18 × 11 cm., XXIX-194 p. Prix : 5 fr.

Ce livre est une réfutation passionnée de la théorie de Mgr Macdonal et du R. P. de la Taille. Le lecteur se rappelle la thèse centrale du *Mysterium fidei :* tout sacrifice comporte deux éléments essentiels : une oblation rituelle et une immolation ; or, on chercherait en vain

dans la passion proprement dite, depuis le jardin des olives jusqu'à la mort, une oblation extérieure des souffrances du divin Maître : l'oblation liturgique de l'immolation sanglante du Calvaire fut accomplie à la dernière Cène : celle-ci est donc inséparable de celle-là ; c'est le rite eucharistique qui donne à la mort sanglante son caractère de sacrifice. — Cette théorie excite l'indignation du R. P. S.

D'après lui, l'erreur fondamentale des « novateurs » serait d'introduire une distinction réelle entre les idées de sacrifice, d'oblation, et d'immolation, alors que la « tradition » n'y vit jamais qu'une distinction de raison (p. 23, 29, 48) ; et d'autre part d'avoir identifié immolation et mactation (p. 32, 38, 52). Sur ce point, longuement développé, la polémique du R. P. me semble une pure querelle de mots. Si ses adversaires entendent « immolation » dans le sens de mactation, ils doivent mettre une distinction réelle entre immolation (mactation) et oblation. Mais, sous les mots, se cache une question de fond : le sacrifice exige-t-il nécessairement une transformation (immutatio) de la chose offerte ? Mais cette question est esquivée.

Plus importante est la seconde thèse du R. P. S. Selon lui, toute la tradition enseigne que la passion commence, non à la cène, mais au jardin des Olives. Ceci mériterait un examen approfondi et une enquête patristique sérieuse, qui malheureusement n'est pas même esquissée.

Le R. P. ne cesse de répéter que la nouvelle théorie est contraire à *toute la tradiction*. Accusation grave, dont il ne fournit pas de preuve suffisante. Quelques textes de S. Jerôme, d'Albert le Grand, de S. Thomas et de Pierre Lombard « qui résume, nous dit-on, toute la tradition » (p. 54), et c'est tout ! Pas un historien n'admettra pareil racourci ; pas un théologien ne concédera qu'une tradition représentée par un Père de l'Église et une école théologique fasse loi. Un autre défaut de méthode consiste à interpréter le Concile de Trente par S. Thomas, au lieu de discuter le sens des définitions conciliaires, d'après les actes du concile et l'ensemble des documents contemporains.

Malgré ses défauts, ce livre sera lu avec profit par les théologiens, car le R. P. S., qui connait bien S. Thomas, étudie avec soin la théorie sacrificielle du Docteur Angélique. L'auteur prétend montrer, que, d'après l'Aquinate, la passion, par elle-même, réalise complètement la définition traditionnelle du sacrifice : le sacrifice externe est le signe sensible du sacrifice interne. En effet l'acceptation libre des souffrances, par obéissance et amour, et leur offrande à Dieu pour le salut des hommes faite par Jésus en qualité de Grand-Prêtre, constituent le sacrifice interne : or ce sacrifice interne a été rendu sensible pour tous les témoins du drame sanglant, car les circonstances extérieures ont mis en pleine lumière la signification sacrificielle des souffrances et de la mort subies par Jésus-Christ. En effet, les miracles opérés pendant la passion et les déclarations explicites du divin Souffrant faisaient éclatter, aux yeux de tous, que Jésus était le Fils de Dieu, que les

souffrances et la mort n'étaient pas subies, mais librement acceptées, et que cette acceptation procédait de son amour pour Dieu et de sa volonté de sauver les hommes par sa croix. Le sacrifice interne était donc pleinement manifestée extérieurement. Telle est la doctrine de S. Thomas. — Assurément : mais ces considérations suffissent-elles pour expliquer complètement le caractère sacrificiel de la passion ? C'est ce que contestent les adversaires : pour eux, dans la passion, l'*acceptation* volontaire des souffrances est certes rendue manifeste par les circonstances ; mais l'*oblation* sacerdotale n'est pas extériorisée dans un signe. Il faut donc, pensent-ils, compléter la théorie de S. Thomas. Nous voilà au cœur de la question. Sur ce point précis, le R. P. S. fait une critique sérieuse à la théorie nouvelle. Il reproche à ses adversaires d'avoir introduit, dans la définition du sacrifice, un élément inconnu à la tradition. Le sacrifice est un signe sensible, oui ; mais les adversaires prétendent que ce signe doit être *un geste liturgique*. Pour qu'une oblation soit sacrificielle, il faudrait qu'elle soit exprimée dans un rite : de quel droit ? Et la critique du R. P. S. voit juste, lorsqu'elle constate que les « novateurs » n'ont pas prouvé suffisamment leur assertion. Mais lorsqu'à son tour il nie que l'oblation doive être rituelle, sa négation, malgré son assurance, manque totalement de preuves. La question mériterait cependant un examen approfondi. Nous souhaitons, que sur ce point, comme sur la question de savoir si, selon la tradition, la cène fait partie intégrante de la passion, les critiques du R. P. S. suscitent une enquête sérieuse dans les documents de la tradition.

C'est ainsi que le R. P. aura contribué au progrès théologique.

E. H.

G. Van Noort. **Tractatus de Deo Redemptore.** Editionem quartam curavit J. P. Verhaar. Hilversum (Hollande). N. V. Paul Brand's, uitg. Bedrijf, 1925, 24 × 18 cm., 208 p.

Les traités de théologie de M. V. N. sont trop avantageusement connus, pour qu'il faille en faire l'éloge : la solidité de la doctrine, la concision et la clarté en font un manuel excellent. Cette nouvelle édition n'apporte guère de changements aux éditions précédentes. M. V. a seulement complété les indications bibliographiques, en signalant les principaux travaux parus depuis 1918.

Certaines améliorations eussent été cependant désirables. La preuve patristique est généralement un peu sommaire. Il semblerait nécessaire de dire au moins un mot de la controverse sur le nestorianisme historique (p. 25). On pourrait être plus précis sur la valeur des anathématismes de S. Cyrille (p. 19), qui sont souvent cités comme définitions de foi. A ce sujet ainsi que sur la doctrine de Cyrille d'Alexandrie, il

eût été bon de citer au moins l'article du *Dictionnaire de Théologie* de Vacant. Quelques éclaircissements sur l'opposition prétendue entre les Conciles d'Éphèse, de Chalcédonie et de Constantinople seraient nécessaires. Il eut été utile de signaler (p. 121) la théorie sacrificielle du R. P. de la Taille. La bibliographie pourrait être complétée : ainsi l'*Histoire du dogme de la Trinité* contient les pages les plus fortes sur la divinité de Jésus-Christ, et une note importante sur la science du Christ, etc.

En terminant nous aimons à recommander les traités de M. V. N. Dans leur ensemble il constituent le meilleur des manuels de théologie que nous connaissons. E. H.

FRANÇOIS NAVAL, M. F. I. C. B. M. V. **Theologiae asceticae et mysticae** cursus ad usum seminariorum, institutorum religiosorum clericorum necnon moderatorum animarum. Versio latina, iuxta tertiam editionem hispanicam, a R. P. IOSEPHO M. FERNANDEZ, 2e ed. Taurini, Marietti, 1925.

La bénédiction accordée par Benoit XV à ce manuel a porté ses heureux fruits. Il est à peine nécessaire d'attirer l'attention sur cette nouvelle édition, et l'on ne peut que répéter les éloges décernés par tant de critiques compétents aux mérites de cet ouvrage : clarté, précision, sagesse et prudence. Ce ne sont pas seulement les séminaristes et les jeunes prêtres qui profiteront des conseils empruntés aux maitres les plus autorisés, surtout à Ste Thérèse et à S. Jean de la Croix. Même les praticiens plus avertis se réjouiront de retrouver, condensées en brèves maximes, les principes et les règles appropriées aux phases diverses de la vie spirituelle.

L'auteur a tenu compte des observations que lui ont soumises de bienveillants censeurs. La définition de la contemplation infuse a été heureusement rectifiée, des omissions ont été réparées, etc... Cela encourage l'espoir d'obtenir de nouvelles améliorations.

Malgré le plaidoyer de l'auteur (p. 6, note 1) nous persistons à regretter le titre de Mystique générale donné à la première partie. N'est-ce pas autoriser l'abus trop fréquent de ce terme que de lui faire désigner par exemple les lois générales de l'ascèse ?

Pourquoi refuser de définir ce que l'on entend par grâces ordinaires et extraordinaires (p. 6, note 3), alors que ces termes équivoques ont causé tant de malentendus ?

Ne vaudrait-il pas mieux réserver le nom de purifications *passives* aux opérations strictement divines, au lieu de l'appliquer aux efforts de l'ascèse (p. 156 et suivantes).

Mais ces détails ne feront pas oublier les hautes qualités du manuel auquel nous souhaitons un succès croissant.

Qu'il nous soit permis de dire en terminant qu'il faut savoir gré à l'auteur d'avoir rendu aux Exercices de S. Ignace la place qui leurs et due parmi les œuvres mystiques du XVI^e siècle.

LOUIS PEETERS, S. I.

BERINGER, S. I. **Les Indulgences,** leur nature et leur usage. 4^e éd. française faite par l'abbé Mozoga, sur la 15^e édit. allemande, 2 volumes. Paris, Lethielleux, 1925, 23 × 14 cm., VIII-640 et VIII-488 p. Prix : 50 fr.

Commencé par le P. Schneider († 1884), développé et perfectionné par le P. Beringer († 1909), ce manuel, depuis longtemps, fait autorité en matière d'indulgences. Il en existait une traduction française, dont la dernière édition date de 1905. Mais une nouvelle édition s'imposait, surtout depuis que la refonte du droit canonique a apporté certaines modifications aux lois qui régissent les indulgences. M. M. eut l'heureuse idée de faire une traduction nouvelle de cet ouvrage, sur la 15^e édition allemande, adaptée au nouveau Code par le P. Hilger († 1918) collaborateur et continuateur du P. Beringer, soigneusement mise à jour d'après les dernières décisions romaines et publiée par le P. Steinen.

Dans son ensemble, le plan de l'ouvrage n'est pas notablement modifié dans cette édition nouvelle. Le changement le plus considérable porte sur la section traitant des confréries et associations pieuses. Étant donné l'importance du sujet, le P. Steinen en fait un traité à part et le second volume porte comme sous-titre : *Confréries et pieuses associations*. Dans le nouveau Code, en effet, les prescriptions les plus importantes au point de vue des indulgences, sont celles qui parlent de la nature et des espèces d'associations et déterminent quand et à quelles conditions elles constituent, devant l'Église, une personne morale. Dans une première partie, la principale, l'auteur donne les décisions du Code relatives aux confréries et associations (cann. 684-725) ; dans la seconde il traite successivement des confréries et associations les plus connues et les plus répandues.

L'ouvrage se termine par une dernière partie donnant les diverses formules à employer dans les bénédictions, l'érection, l'agrégation des confréries. Malheureusement, l'ouvrage, composé avant la dernière édition typique du *Rituel,* n'a pas pu tenir compte des modifications assez importantes qui y ont été faites dans le traité *De Benedictionibus*. Les remarques préliminaires de cette partie devront donc être corrigées d'après ces modifications.

De nombreuses tables terminent chaque volume : signalons la liste des livres et revues à consulter sur la question des indulgences.

La nouvelle édition française a été approuvée et déclarée authentique par décret formel et spécial de la Sacrée Pénitencerie (11 juillet, 1925).

Toutes les indulgences qui s'y trouvent mentionnées sont donc hors conteste, et l'ouvrage est indispensable à tous ceux qui doivent diriger des confréries ou associations. J. Pauwels, s. i.

Maurice Tual. **Les Apôtres Apologistes du Christ.** Paris, De Gigord, 1926, 12 × 19 cm., in-12, vi-267 p.

M. l'Abbé Tual essaie d'esquisser les traits principaux et l'objet spécial de l'apologétique des Apôtres en vue d'en tirer leçon pour l'apologétique contemporaine. L'ouvrage est une bonne initiation à la lecture du Nouveau Testament et le sujet ne manque pas d'intérêt tant pour l'historien que pour l'apologète.

Toutefois l'enquête révèle certaines confusions : un objet d'apologie n'est pas un argument apologétique ; sans être « savante » une apologie peut être très avisée, etc. Il y a surtout confusion radicale du caractère dogmatique et de la préoccupation apologétique dans la prédication. Qu'une affirmation ou même une démonstration ait pour objet la résurrection du Christ, il ne s'en suit pas d'emblée qu'elle soit apologétique. Toute évocation d'une prophétie n'est pas non plus une apologie ; elle fait essentiellement partie de l'élaboration dogmatique ; elle peut n'être — et c'est bien le cas pour tout juif pieux — qu'un sujet d'édification. De plus l'apologie prophétique n'a pas le même sens vis-à-vis d'un juif et vis-à-vis d'un païen ou de nos contemporains. S. Justin n'invoque pas les prophéties de la même façon lorsqu'il s'adresse aux Romains et lorsqu'il s'entretient avec Tryphon.

Bref, une idée claire de l'apologétique eût permis à l'auteur de constater que le souci apologétique est rare, et accidentel, dans la prédication apostolique. L'attitude des Apôtres est toute différente de celle des Apologètes du second siècle. Les conclusions d'une étude plus précise, pour ne pas refléter exactement l'idée personnelle de l'auteur, ne manqueraient pas pour cela d'intérêt objectif et pratiqne. Mais, répétons-le, l'étude de la *prédication* apostolique, mettant bien en relief la place qu'y occupe la personne du Christ, mérite de retenir l'attention.

Michel Ledrus, s. i.

Pierre Maranget. **La Messe Romaine.** Bruges, Beyaert, 90 p. Prix : 6 fr.

Pour comprendre parfaitement la messe actuelle, il faut remonter à ses origines. Notre messe basse n'est, en effet, qu'une réduction de la messe solennelle, qui elle-même dérive de la messe pontificale et de la messe papale. En étudiant la messe papale telle que la célébraient Innocent I, Léon le Grand, Gélase I, Grégoire le Grand et Hadrien I à l'âge d'or de la liturgie, du vi^e^ au viii^e^ siècle, on comprendra mieux ce qu'est notre messe actuelle, ainsi que la raison d'être et la significa-

tion de plusieurs de nos cérémonies qui sans cela nous paraissent énigmatiques. L'auteur, prend comme point de départ le Sacramentaire Grégorien et l'*Ordo Romanus* I.

L'opuscule reproduit trois conférences : La première traite des préludes du sacrifice : la messe des catéchumènes. La seconde conférence traite de l'Offrande du sacrifice : la prière liturgique. Après une introduction sur la nature et l'essence du sacrifice, qu'il met dans l'oblation, l'auteur montre que de tout temps l'Église faisait cette offrande au cours d'une solennelle action de grâces, que l'antiquité appelait la « Prière Eucharistique »; nous l'appelons maintenant le Canon. L'antiquité du Canon Romain est incontestable : le Sacramentaire Gélasien, qui est du VII^e^ siècle, le donne au complet tel qu'il se trouve dans notre Missel actuel; plusieurs parties existent certainement dès le IV^e^ siècle; mais n'est-ce pas aller trop loin que de prétendre que notre canon est une prière d'origine apostolique, par suite invariable, intangible et qui s'impose à l'acceptation de toutes les églises? La troisième conférence traite de la Participation au sacrifice : la Communion. L'auteur montre fort bien le lien intime qui unit la communion à l'oblation du sacrifice. Ce n'est que lorsqu'on la remet dans son cadre, que la Communion prend *toute* sa signification : la participation active au sacrifice.

En résumé, excellent opuscule, qui, en peu de pages, donne des aperçus historiques et liturgiques très clairs sur les différentes parties de notre messe romaine. Jos. Pauwels, s. i.

J. Rimaud. **Thomisme et méthode**. Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste? Paris, Beauchesne, Bibliothèque des archives de philosophie, 1925, 14 × 23 cm., XXXV-272 p. Prix : 28 fr.

Ce n'est pas à la recherche d'une *logique* thomiste que l'auteur nous conduit : la logique de S. Thomas est celle d'Aristote. Il ne s'agit pas non plus d'un *art de penser* au sens où Descartes entendait la méthode qu'il opposait à la vieille logique. L'objet précis de la thèse de M. Rimaud est celui-ci : « Quelle est la démarche propre de la pensée philosophique? » L'importance de ce problème n'échappe à personne : en général, les divergences qui divisent les thomistes actuels ne portent pas précisément sur des points particuliers de doctrine : tous admettent les thèses fondamentales de la philosophie de S. Thomas. L'accord cesse dès qu'il s'agit de méthode. Et cette question de méthode en suppose une autre : Qu'est-ce que la philosophie? Voilà pourquoi, avant d'en venir à son sujet proprement dit, l'auteur consacre une partie entière de son livre à l'idée que S. Thomas se faisait de la philosophie.

Un travail de ce genre ne se laisse pas analyser en quelques lignes.

Retenons seulement les conclusions : Le thomisme « est un aristotélisme quant à sa forme, une doctrine à base d'aristotélisme quant à son objet ». Des différentes définitions de la philosophie, il semble que S. Thomas aurait choisi celle-ci : « effort vers la synthèse totale, vers une conception d'ensemble de l'univers ».

Quant à la « manière » de S. Thomas, sa véritable caractéristique c'est que « en toute question, son effort est de nous ramener à deux ou trois grands principes, à la métaphysique de l'acte et de la puissance...». « Partant des vérités maîtresses, S. Thomas va droit aux conclusions, sans s'émouvoir des objections, sans que la conscience des difficultés l'amène à minimiser une assertion nécessaire, sans que les conséquences possibles l'intimident ».

Il y a là pour nous une leçon : ce courage intellectuel est rare. Leçon encore à méditer, que la manière dont S. Thomas sut allier le progrès et la tradition : l'étude que M. Rimaud consacre à ce sujet est des plus intéressantes. On ne peut pas dire que « Thomisme et méthode » sera au XX^e^ siècle, ce que fut le « Discours de la Méthode » au XVII^e^. Du fait que M. Rimaud fait de l'histoire, certaines questions qui se posent aujourd'hui, lui échappent. Il ne suffit pas, pour y répondre, de reprocher à S. Thomas, justement d'ailleurs, son « dédain pratique, réfléchi, et voulu pour l'expérience », et son manque de souci historique.

Quoi qu'il en soit de ces réserves, ce livre, rempli de leçons, est à lire et à méditer. A. GRÉGOIRE, S. I.

FR. A. VUILLERMET, O. P. **La Croisade pour la modestie.** 2^e^ éd. Paris, P. Lethielleux, s. d., 17×10 cm. Prix : 3,30 fr.

Les dames, les demoiselles, qui sentiraient, même vaguement, le désir de mieux faire doivent lire ce livre. Elles en sortiront meilleures et décidées à réagir contre le sensualisme envahissant. Cela n'implique nullement le mépris du bon goût et de l'élégance.

Pour atteindre son but moralisateur ce livre doit être répandu à profusion. Lisez-le donc, et faites-le lire. J. F.

FAHSEL, H. (Kaplan). **Die Uberwindung des Pessimismus.** Eine Auseinandersetzung mit Schopenhauer. Fribourg en Brisgau, Herder, 1925, 23×15 cm., VII-86 p. Prix : 2 Mk.

Livre captivant, profond ; pensée riche, sobre, limpide ; apologie enthousiasmante du christianisme catholique ; œuvre de science moins la pédanterie. En regard d'un tracé magistral du système de Schopenhauer se déploie, somptueux et ensoleillé, le panorama de l'ordre chrétien. Le pessimisme logiquement absolu du philosophe athée fut pour son jeune disciple le Portique du renoncement catholique. Malgré la discrétion de l'auteur on perçoit, en ces chapitres brefs et nerveux,

l'écho des luttes d'une conversion, de toute une vie de réflexion sincère, avertie et pénétrante. Signalons entre autres pages de valeur l'exposé de l'antinomie systématique du concept *Willensverneinung*, la transposition thomiste de la pensée du maître allemand et les descriptions nuancées du relativisme chrétien vis-à-vis des biens et des maux de ce monde. M. Ledrus, s. i.

San Francisco de Borja. **Meditaciones sobre los evangelios de las fiestas de los santos.** Barcelona, Casulleras, 1925, 12 × 19 cm., xvii-189 p.

Le Père I.-M. March a découvert à la bibliothèque de l'Université de Barcelone une œuvre de S. François de Borgia, inconnue jusqu'ici. Ce sont des méditations pour les fêtes des saints.

Ces méditations sont très simples : Considérations sur l'Évangile du jour ; application au saint que l'on célèbre ; demande d'une grâce spéciale souvent exprimée dans les termes mêmes de l'oraison liturgique.

Mais ce qui intéressera dans cette œuvre inédite de S. Fr. de Borgia, ce sera moins, croyons-nous, la méthode de méditation que le choix du sujet. Le Journal Spirituel du saint suggérait l'idée qu'il devait souvent méditer sur la fête du jour. L'œuvre, que l'on vient de découvrir, confirme cette idée. Or, comme la même constatation s'impose à la lecture du mémorial du B. Lefebvre, un des premiers compagnons de S. Ignace ; comme elle s'impose aussi à la lecture des *Observationes orationis* du P. Nadal, qui a vécu dans l'intimité d'Ignace, il est sans doute permis de conclure que ces saints, spontanément, unissaient liturgie et méditation. C'est l'idée que nous retiendrons de cette publication. J. B. Herman, s. i.

P. Cotel, s. j. **Catéchisme des vœux** à l'usage des personnes consacrées à Dieu dans l'état religieux. 29e édition soigneusement revue et mise en harmonie avec le Code de droit canonique par le P. Em. Jombart, s. j. Louvain, Museum Lessianum, 1926. 8°, 96 p. Prix : 2.50 fr.

Peu de livres didactiques sur les obligations de la vie religieuse ont connu le succès des ouvrages du P. Cotel. Huit, dix et même vingt-six éditions en moins d'un demi-siècle, sans compter les traductions dans les langues les plus diverses, voilà qui témoigne suffisamment qu'un livre est adapté à son public. En ce genre, un succès de mode n'est pas à craindre.

Le P. Cotel mérite cette confiance par la solidité de la doctrine et la clarté de l'exposition. Le « *Catéchisme des vœux* » en particulier était devenu le manuel des novices et un auxiliaire précieux pour les maitres et maitresses des novices. Tout jeune profès, toute religieuse

avant ses premiers vœux devraient pouvoir répondre exactement à la plupart des questions que pose et résout le *Catéchisme des vœux*. Les directeurs et confesseurs des personnes religieuses trouveront ici sur les obligations des vœux et de la règle la doctrine la plus sûre et la réponse à tant de difficultés de détail soulevées par la direction de cette catégorie de fidèles. En adaptant le texte du P. Cotel au Code de droit canonique, le P. Jombart a rendu un précieux service aux religieux et à leurs supérieurs. La nécessité d'une troisième édition depuis 1919 montre assez le prix qu'on attache à son travail.

J. Creusen, s. i.

R. P. Cuthbert, o. s. f. c. **Vie de saint François d'Assise.** Paris, Société et librairie saint François d'Assise, 1925, 21 × 14 cm., 616 p. Prix : 16 frs.

Cet ouvrage fut publié pour la première fois en 1912 et, dès l'année suivante, il en paraissait une seconde édition. En voici une adaptation française de l'anglais, entreprise par M. l'abbé Brousse et M. A. de Curzon, consul de France. Disons de suite qu'elle se recommande par son style aisé.

L'auteur a étudié pendant des années les sources de l'histoire de saint François. Il attribue une importance spéciale à la *Legenda trium sociorum* ainsi qu'au *Speculum perfectionis*, et se sépare nettement, sous ce rapport, de M. Beaufreton, qui suit presqu'uniquement les deux légendes de Celano. Il me semble que M. Beaufreton aurait pu parfois citer utilement les *trois compagnons*, le *Speculum*, voire même les *Fioretti*. Mais au point de vue critique, on pensera en général avec lui, et contre le R. P. Cuthbert, qu'il faut donner la préférence à la première et à la seconde vies de Celano.

Quoi qu'il en soit, les pages du R. P. qui font bien revivre saint François et ses compagnons, dans leur milieu historique et géographique, seront lues avec intérêt et plaisir par le public de langue française. Elles le seront encore davantage si l'on prend la peine de corriger, dans les éditions à venir, les trop nombreuses fautes d'impression.

É. de Moreau, s. i.

J. Nysten. **Exégèse, Apologétique, Dogme, Morale.** Homélies des Évangiles du Dimanche et des jours de Fête. Tongres, Michiels, 1925, ix-499 p.

Offrir au public les récits évangéliques que l'Église nous fait lire chaque dimanche à l'office divin, l'offrir, non dans une simple traduction, mais en mettant en scène les faits rapportés par l'auteur sacré, voilà le premier intérêt de l'ouvrage de M. Nysten. N'y cherchons pas des sermons tout composés ou des développements par points d'une

vérité. L'auteur médite le texte des Évangiles et, au fur et à mesure qu'il avance dans sa méditation, fait ses réflexions morales et dogmatiques. Une exégèse claire, l'application directe et simple des leçons inspirées, voilà un autre intérêt de cet ouvrage. Le caractère très concret de ces homélies fait le charme de cette prédication, reproduit la vie de Jésus dans sa bienfaisante simplicité et nous aide à la graver plus profondément dans nos cœurs. J. D. C.

SAINT THOMAS D'AQUIN. **Somme Théologique**. Dieu, t. I. Traduction française par A. D. Sertillanges, O. P. Paris, Éditions de la « Revue des Jeunes », 1925, 17×11 cm., 372 p. Prix : 9 frs.

La *Revue des Jeunes* aborde avec ce premier opuscule une édition et traduction nouvelles de la *Somme Théologique*. La collection, d'après l'idée qu'on peut s'en faire en parcourant cet opuscule, répond aux exigences de l'époque. Aujourd'hui la philosophie cesse d'être un enseignement scolaire ; on la considère plutôt comme une œuvre de réflexion personnelle autodidacte. Les ouvrages philosophiques s'adressent à des lecteurs, non plus à des élèves ou à des professeurs. Il convenait donc, il importe, voulons-nous dire, de mettre saint Thomas à la portée de ceux qui « s'intéressent » à la philosophie. D'autre part, c'est à bon escient qu'on a recours, pour une œuvre apparemment très modeste, au talent des maîtres les plus autorisés de la pensée thomiste. Eux seuls sont à même de ne pas trahir celui dont ils servent la cause. La traduction du Père Sertillanges est un modèle du genre. Le style personnel du commentateur s'efface devant celui de l'interprète. On éprouve, et non sans charme, l'impression que saint Thomas, s'exprimant au XX^e^ siècle, n'adopterait pas un autre langage. Nous n'avons pas affaire à une transposition de la lettre, mais à la pensée vivante du Docteur exprimée avec une liberté sûre de sa fidélité en un français de belle frappe. M. LEDRUS, S. I.

BARBOT, TH. **Profils bibliques et profils évangéliques.** Esquisses et Portraits, Paris, Lethielleux, 1925, 18×11 cm., 240 p.

Elles sont étrangement vivantes et poétiques, ces grandes figures des livres sacrés, si familières à notre enfance. Sous la plume évocatrice de l'auteur, voici qu'elles viennent de ressusciter devant nous. Et depuis Adam et Ève, qui, un soir, longtemps après leur faute, sommeillent tristement, les yeux alourdis par des pleurs, depuis Noé qui, de son Arche observe les progrès envahissants du Déluge, depuis David désolé qui « erre sur la montagne fatale où gisent côte à côte » Saül et Jonathas, jusqu'à Jean-Baptiste l'austère précurseur, jusqu'aux disciples et aux bourreaux de Jésus, jusqu'à Marie, sa divine Mère, c'est une suite

de portraits grandioses et symboliques qui racontent l'histoire du monde : celle des origines et de la chute et celle de la Rédemption. En faut-il davantage pour nous inviter à contempler de plus près ces physionomies incomparables ? J. W.

V. HOSTACHY. **Joie et Sainteté.** Quatrième série. Études d'âmes du IVe siècle, Lille, Paris, Bruges, Desclée-De Brouwer, 1925, 18 × 11 cm., XVII-183 p.

Avec ces nouvelles études d'âmes, nous voici ramenés à notre cher IVe siècle si admirablement fécond en gloires chrétiennes. Cette fois, nous l'abordons en Orient, dans l'Orient des Grégoire et des Chrysostome. Et ce sont précisément ces augustes figures d'évêques que M. Hostachy nous montre, penchées avec sollicitude sur les héroïnes dont il va nous retracer les étonnantes vertus. Introduites ainsi auprès de nous, par ces illustres Pères de l'Église, ces humbles femmes ne peuvent-elles point compter d'avance sur notre attention sympathique et recueillie ? Aussi bien font-elles preuve d'une si mâle énergie qu'elles confondent rapidement nos calculs et nos mesquines tergiversations. Regardez-les plutôt, assises à leur foyer et parmi les pauvres ou debout devant le martyre qui les guette, toujours elles déversent autour d'elles d'inépuisables trésors de joie chrétienne. A les voir passer ainsi, souriantes, au milieu des persécutions, nous sommes plus fiers de notre foi, et nous comprenons mieux aussi les réserves d'énergie surhumaine que la grâce a déposées en nous avec notre baptême. Remercions donc l'auteur de nous avoir montré une fois de plus en ces premiers types de la femme éminemment chrétienne l'éternelle vitalité de notre religion.

J. W.

LE FONDATEUR DE LA CROISADE DE LA MESSE. — **Richesses insoupçonnées du signe de la Croix.** — Paris, La Croisade, 1915, 19 × 12 cm., 124 p. Prix : 3.95 fr.

On saura gré à la Croisade de la Messe d'avoir rappelé dans un langage mis à la portée de tous quelques grandes idées sur le signe de la Croix, idées qu'aimeront à retrouver développées ici, ceux pour qui le livre de Mgr Gaume n'est pas inconnu. L'auteur fait œuvre de vulgarisation, aussi ne serait-il pas tout à fait juste de lui faire le reproche de ne s'être guère départi d'un exposé presque exclusivement anecdotique. Ce petit livre, peut néanmoins, répandu dans la jeunesse, faire un grand bien par le respect de la religion que certainement il inspire.

P. D. B.

H. Dutoit. **Chrétiennes ou Païennes.** Le dilemme contemporain dans l'Éducation des jeunes filles. Paris, de Gigord, 1926, 18 × 11 cm., 176 p. Prix : 5 frs.

La morale laïque, systématisée en Sorbonne et vulgarisée en littérature, spécialement par M. Prévost, le bouleversement de la guerre et sa répercussion sur les mœurs et les relations sont causes de relâchement et de laisser-aller dans l'éducation des jeunes filles d'aujourd'hui.

A la conception païenne, le chanoine Dutoit oppose la vraie notion de l'éducation, de la vocation, de la vertu et du mariage. Dans ce livre, excellent d'ailleurs, l'auteur semble parfois sévère pour nos contemporains et ne résiste pas au plaisir d'être un peu « laudator temporis acti ».

J. Francken, s. i.

E. Schlund und Dr P. Schmoll. **Erlösung.** Religiöswissenschaftliche Vorträge. München, Kösel und Fr. Puslet K. g. 20 × 19 cm.

Faut-il attribuer à la ferveur plus grande des catholiques allemands, l'excellence de la prédication qu'ils entendent, ou bien cette éloquence substantielle et bien harmonisée avec les préoccupations de la foule qui écoute est-elle cause de l'affluence aux sermons : il serait difficile de décider.

Erlösung, que je traduirais plus volontiers par « Délivrance » que par le mot un peu usé de Rédemption est un bon exemple de cette prédication « up to date ». Elle fournit aux âmes exactement le pain dont elles doivent être rassasiées. Les deux prêtres vivent bien près du cœur de leur auditoire et en perçoivent nettement tous les désirs. C'est la raison de l'emprise, que même à la lecture ils exercent. En un langage direct ils exposent la notion, d'abord, de délivrance : puis le désir qu'on en a, le but qu'on poursuit en la souhaitant, enfin l'acte unique qui délivre.

Ceux qui méditeront ces pages, auront le désir d'en lire encore de pareilles, et trouveront là de précieuses indications sur les sujets graves à traiter devant le peuple chrétien.

L. De Coninck, s. i.

Saint Bernardin de Sienne. Un Prédicateur populaire dans l'Italie de la Renaissance, par Paul Thureau-Dangin, de l'Académie française.

Une nouvelle édition de cet ouvrage vient de paraître à la librairie Bloud et Gay, à Paris. Bien des titres recommandent ce livre si hautment apprécié ; mais ce qui nous a frappé davantage en le relisant, c'est son « actualité ». Et en effet quelle frappante ressemblance entre

notre époque et la Renaissance commençante qui, « répudiant dédaigneusement ce qu'on appelait la tristesse du Moyen Age, les pensers sévères de renoncement et de pénitence, les visions et les terreurs de l'au-delà, prétendait y substituer une sorte d'allégresse épicurienne, la joie de vivre, et faire de cette Italie, que Dante appelait une « hôtellerie de douleur », un palais en fête, où tout serait plaisir pour l'esprit et les sens ». Saint Bernardin de Sienne fut la grande voix qui rappela les lois de l'Évangile et le vrai code du bonheur à ce siècle qui se paganisait sous prétexte de renouveler la face du monde.

Émile THIBAUT, s. I.

NICOLAS GOGOL. **Lettre sur l'art, la philosophie, la Religion**, traduit du russe par Marc Semenoff. Paris, Alcan, 1926, 18 × 11 cm., XX-210 p. Prix : 10 fr.

Lettres curieuses d'un génie littéraire, progressivement envahi par l'idée religieuse, poussée jusqu'à l'exaltation d'un mysticisme personnel, qui se concilie sans peine avec les préjugés anticatholiques du Slave orthodoxe. F. J.

MAZURE, O. M. I. **La vie du Père Albini,** missionnaire Oblat de Marie-Immaculée. La Panne, 21 × 14 cm., 60 p.

Biographie un peu trop succincte d'un des premiers Oblats de Marie-Immaculée, tour à tour professeur et missionnaire en Corse.

J. D. S. I.

E. DUPLESSY. **Les Saints Anges.** Paris, Bonne Presse, 1925, 10 × 17 cm., 72 p.

Ce 20e fascicule du *cours supérieur de religion,* publié par le *Noël,* précise l'enseignement catholique sur la création, sur le monde matériel et le monde angélique. Bref sans être incomplet, l'auteur fait un soigneux inventaire de ces trésors de notre foi ; mais certains exposés supposent une initiation scolastique. M. D.

Une âme d'enfant : Guy de Fontgalland (1913-1925). 18 × 12 cm., 80 p. Prix : 2,30 fr.

« Le plus joli mot à dire au bon Dieu, c'est *oui.* » Et Guy l'a prononcé, ce mot, dès le matin de sa première communion, à 7 ans, quand Jésus lui dit dans sa prière : « Tu ne seras pas mon prêtre, mais mon ange. Je te prendrai bientôt avec moi au ciel ».

De fait, le ciel compte aujourd'hui un petit ange de plus. Cette biographie d'enfant, profondément édifiante, est de nature à faire un bien réel aux âmes. R. L.

W. Maas. s. i. **Wapenen tegen het Néomalthusianisme.** Alken (près Hasselt), Retraitenhuis, 1926, 18 × 12 cm., 84 p. Prix : 2 fr.

Le P. Maas a réuni en un faisceau les meilleures « armes contre le Néomalthusianisme » : doctrine de l'Église, démonstration rationnelle des principes, réponses aux objections, exhortations pratiques, dispositions légales contre l'immoralité, etc. Ce petit volume rendra de précieux services aux prêtres dans leur ministère et pourrait être donné à lire aux époux qu'on veut amener à résipiscence.

J. Salsmans, s. i.

F. M. Willam. **Tempelreinigung.** Fribourg i. B., Herder, 1925, 18 × 13 cm., VIII-120 p. Prix : 3.40 Mk.

Bonnes esquisses destinées à accentuer la vie chrétienne du peuple ; style vivant et imagé. J. Salsmans, s. i.

H. D. Noble, o. s. **La Prudence.** Traduction française, Paris, Édition de la Revue des Jeunes, 1925, 17 × 10 cm., 306 p.

Quelle heureuse idée de faciliter l'étude de saint Thomas par une bonne traduction française, accompagnée de notes explicatives très sobres, sans omettre le texte qui permet de vérifier la traduction ou d'écouter uniquement le Maître parfois. Il faut louer sans réserve l'œuvre du R. P. Noble, pour l'exactitude et la parfaite adaptation d'une traduction qui devient souvent une paraphrase, mais très fidèle et très discrète, du texte original.

D. B. Maréchaux, o. s. b. **L'œuvre pastorale du Père Emmanuel.** Saint Maximin (Var), Éditions de la Vie Spirituelle, 1925, 19 × 12,5 cm., 72 pages.

Très justement le P. Emmanuel subordonnait comme suit les trois grandes fonctions du ministère : prière, prédication, administration des sacrements ; grâce à cet ordre de son activité il parvint à faire revivre la paroisse de Mesnil-Saint-Loup où il fut curé pendant plus de 50 ans. J. D., s. i.

P. Lejeune, c. ss. r. **Retraite anecdotique aux premiers communiants.** Esschen, Librairie S[t] Alphonse, 21 × 14 cm., 77 p. Prix : 2,50 fr.

Recueil qui sera plus utile aux prédicateurs qu'aux enfants. Écrites schématiquement et, à en juger par de menues négligences de style,

assez rapidement, ces histoires, dont plusieurs sont connues, pourront être développées, avec grand fruit, par chacun selon les exigences du jeune auditoire auquel il s'adresse. A. H.

L'apostolat missionnaire de la France. Conférences données à l'Institut catholique de Paris, (2e série : 1924-1925). Paris, Téqui, 1926, 19×12 cm., XXI-321 p. Prix : 7 fr.

Ce volume contient une introduction et dix conférences présentées à l'Union missionnaire du clergé en novembre et décembre 1924 et en janvier 1925. Nous signalons spécialement à l'attention du lecteur la conférence du P. V. Lebbe, lazariste : « *les étudiants chinois à l'étranger* » et les deux études fort intéressantes et très instructives de Mgr Beaupin.

A. H., s. I.

J.-M. BOURCERET. **Cinquante années de laïcité**. Paris, Bonne Presse, 17 × 10 cm., 64 p. Prix : 1,60 fr.

Voici, en une mince brochure, le bilan d'un demi-siècle de sectarisme. Les faits sont objectivement rapportés et classés dans l'ordre chronologique des ministères.

A tous, la lecture de cette page d'histoire contemporaine sera profitable : Les catholiques français y puiseront la volonté de réagir, les autres lutteront pour épargner à leur pays pareille législation. J. F.

BESSIÈRES, S. J. **On demande des prêtres**. Bruges, Beyaert, 1926, 12 × 19 cm., 72 p. Prix : 4,30 (franco).

La crise du recrutement sacerdotal sévit d'une manière inquiétante. Comment y remédier ? Par la formation eucharistique de la jeunesse. Voilà résumée une excellente brochure qu'on ne pourrait trop recommander aux prêtres et aux éducateurs. Elle est vraiment bienfaisante.

J. F.

E. DUPLESSY. **Retraite de première Communion solennelle.** Paris, Téqui, 1926, 19×12 cm., IX-283 p. Prix : 7.50 fr.

Monsieur le chanoine Duplessy présente aux prédicateurs des retraites pour premiers communiants un guide fort précieux. Pour chaque journée, deux sermons et une instruction plus familière, tous trois extrêmement pratiques, concrets à souhait et fort bien adaptés au jeune auditoire. Ce volume peut être également très utile aux éducateurs de l'enfance. A. H., s. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

La Vie de la Grâce

Que la grâce sanctifiante puisse se définir : Une vie surnaturelle infusée à nos âmes, — ceci n'est point contestable. Néanmoins nous préférerions dire qu'elle est : La communication faite à l'homme des Personnes divines. Ce point de vue est plus central et plus riche. Car l'explication foncière de notre divinisation est dans l'union mystérieuse que Dieu contracte avec l'âme en la justifiant : comme la présence du soleil rend nécessairement l'atmosphère lumineuse, ainsi c'est la présence de Dieu dans l'âme qui la rendra divine (1).

Mais définir la grâce sanctifiante par le Don des Personnes divines, c'est affirmer implicitement que ce mystère a de multiples attaches avec celui de la Trinité et celui de l'Incarnation. Si, par la création, Dieu réalise en dehors de lui-même des êtres, à son image certes, mais à qui les mystères de sa vie intime restent fermés, par la justification, au contraire, il va prendre ces étrangers, les introduire comme dans sa famille et les admettre à des relations d'étroite union avec la Trinité des Personnes. Et puisque c'est par l'Incarnation, par la médiation du Christ, que la Trinité et le Surnaturel pénètrent dans ce monde ; puisque c'est de la Personne du Verbe Incarné comme d'une plénitude que découle toute la vie divine en nos âmes, on entrevoit déjà les liens synthétiques que le point de vue proposé ici permet de nouer entre de nombreuses données théologiques.

Esquisser quelques unes de ces liaisons est le but de la présente note.

---

(1) S. Thomas 3ª, Q. 7, a. 13.

Le don du Saint Esprit.

Tous les dons que se font les hommes, à condition d'entendre par ce mot des dons vrais, c'est à dire désintéressés, ont pour principe l'amour. Et il est comme le premier d'entre eux (1), celui qui les renferme tous en germe, qui se donne même un peu en chacun. Mais lorsqu'après s'être épuisé en libéralités il ne trouve plus rien à donner qui soit digne de lui, il voudrait se donner soi-même, aller jusqu'au don personnel total et définitif, en une union réelle et plénière avec l'objet aimé. Si ceci est applicable à Dieu, on devra dire que non seulement la raison première des biens qu'il nous communique est son amour gratuit, mais que cet amour peut aller jusqu'au don de Soi. Or justement, par un mystère ineffable, ce même terme d'Amour qui désigne le Vouloir substantiel de Dieu, Dieu lui-même, désigne aussi son Bon Vouloir personnel, Celui dont le nom d'Esprit-Saint rappelle l'origine par voie de spiration et dont le nom d'Amour rappelle que nous sommes aimés en lui d'un amour fécond, comme nous sommes « dits » dans le Verbe par une science créatrice (2).

Et cet Amour personnel, qui par son aptitude à être donné mérite aussi le nom de « Don », Altissimi Donum Dei, veut bien aller jusqu'au bout de ses exigences et se donner lui-même en substance aux justifiés. Il vient en eux avec une dot royale certes, la vie divine, mais surtout il vient lui-même et c'est là l'origine de tout le reste.

Car étant l'Esprit de Dieu, Esprit de Vie, Esprit de Vérité scrutant les profondeurs divines, Esprit de Charité diffusant la charité dans les cœurs, il vient en nous comme une source de vie surnaturelle, de connaissance mystérieuse et d'amour plus haut que la nature. Il vient en nous, non pas comme un fardeau surajouté, mais pour nous pénétrer comme le principe intime de notre vie spirituelle, de nos vertus, de nos prières ; comme une onction illuminatrice,

---

(1) S. Thomas 1ª, Q. 38, a. 2.
(2) S. Thomas 1ª, Q. 37, a. 1.

comme un sceau s'imprimant dans la cire molle, restant en nous et faisant de nous un même esprit avec lui (1).

Donc la mission temporelle du Saint-Esprit, qui doit se comprendre comme un prolongement de sa procession éternelle et en vertu de cette même procession, nous apparaît d'une part sous un aspect d'efficience : il vient en nous pour y agir comme l'activité du Père et du Fils, activité qui, encore une fois, n'est pas distincte de l'activité de ceux qui l'envoient, mais que nous comprenons comme une force, un élan, une énergie partie du cœur du Père, reçue et transmise par le Fils, reçue et portée au dehors par le Saint-Esprit. Mais d'autre part cette efficience a un aspect de quasi-information : car s'il vient à nous comme l'Esprit Saint et sanctifiant, ce n'est pas à distance qu'il prétend transformer notre âme. Pour nous diviniser il nous unit à lui et par là aux personnes du Père et du Fils qui l'accompagnent par circumincession : il nous agglutine à la Trinité comme le Lien par excellence, en se faisant l'âme de notre âme.

Tel est l'enseignement formel des Pères : qu'il nous soit permis d'en citer seulement deux. Saint Cyrille d'Alexandrie : « Il s'imprime invisiblement dans les cœurs de ceux qui le reçoivent, tel un sceau dans la cire, et il décore notre nature suivant la beauté de son modèle primitif, par communication de lui-même et assimilation à lui-même. » — « Il n'y a d'union avec Dieu que par la participation du Saint-Esprit nous infusant la sainteté de sa propre nature, nous rappelant à sa propre vie... Car le Fils est l'image parfaite du Père, et le Saint-Esprit la parfaite ressemblance du Fils. Et donc transformant en lui-même en quelque sorte les âmes des hommes, il leur imprime la ressemblance avec Dieu (2). » — Et saint Basile : « Quand je réfléchis,

---

(1) Rom. 8/15-26. I Jo 2/20-27. I Co 2/10-13. Eph. 1/13, 4/36. Et S. Athanase : « Unctio quoque dicitur Spiritus Sanctus et est item Sigillum. » Ad Serap. Epist. I, n. 24 PG, 26/586.

(2) S. Cyrille d'Alex. Thesaurus Assert. 34, PG 75/611 et In Ioann, XVII/20, PG, 74/554.

il me semble que cette syllabe « in », si courte à prononcer, signifie beaucoup de choses diverses. Et toutes les manières d'employer « in » peuvent servir quand il s'agit de l'Esprit : on dit que la forme est dans la matière, la puissance dans celui qui est capable, l'habitude dans celui qui la possède et ainsi de suite. De même en tant que le Saint-Esprit peut parachever la créature raisonnable, en être comme le faîte, il joue le rôle de forme... Comme la puissance visuelle est dans l'œil sain, ainsi l'opération du Saint-Esprit dans l'âme purifiée... et, comme l'art est dans celui qui l'a acquis, ainsi le don de l'Esprit en celui qui l'a reçu... En outre, ce qui paraît étonnant et est néanmoins vrai, le Saint-Esprit est comme le lieu des âmes qui se sanctifient... il est vraiment le lieu des saints (1). »

Mais si le Saint-Esprit ne peut se donner que sa mission ne soit comme une imbibition des âmes par ce Chrême divin, il ne peut se donner qu'il n'appelle à sa suite les autres Personnes, et tout d'abord le Verbe. Esprit du Fils il nous rend semblables à Celui dont il est l'Envoyé, l'Image. « Les hommes, étant par nature créés, ne peuvent devenir fils qu'en recevant l'Esprit de Celui qui est le Fils par nature et en toute vérité. » — « Le Christ est l'Image du Père et l'Esprit est l'Image du Fils, et ceux qui participent de lui deviennent semblables au Fils (2). » Cette donnée est un lieu commun parmi les Pères.

Nous pouvons donc dire que le principe de notre assimilation et de notre incorporation au Christ est précisément la présence active, l'onction, la sigillation du Saint-Esprit en nos âmes. Et par là nous sommes conduits aux rapports que la grâce établit entre le Christ et nous.

---

(1) S. Basile De Spiritu Sto XXVI, n. 61, 62. PG 32/180. Les théologiens, pour traduire cette quasi-information disent que le Saint-Esprit est à l'âme juste une forma assistens ou analoga. Pesch Prael. dogm. T. II, n. 684.

(2) S. Athan. Adv. Arianos II, n. 59, PG 26/273 et S. Basile (le continuateur de) Adv. Eunomium V, prooem. PG 29/723.

Le mystère du Christ

Saint Paul nous enseigne qu'il y a un « Mystère » sur lequel est centré tout le Christianisme : « Mystère caché aux siècles et aux générations passées, mais manifesté maintenant aux saints, à qui Dieu a voulu faire connaître combien est grande pour les Gentils la gloire de ce mystère, qui est : le Christ en vous, espérance de la gloire (1). » Dieu le Père a voulu, dans la plénitude des temps, donner à toutes choses le Christ pour « Chef », pour « Tête » : et cela est vrai à la lettre pour l'Église des saints, de sorte que la famille des régénérés soit au Christ un corps mystique dont il serait la tête, ou mieux encore que le Christ naturel et mystique ne soit qu'un Christ total ; que les chrétiens et leur chef, les chrétiens dans leur chef, soient les sarments d'un plant de vigne, un cep de vigne se complétant dans ses rameaux chargés de fruits. L'œuvre du Christ au point de vue de la grâce se résume en cette phrase : par Lui, avec Lui, surtout en Lui, nous sommes faits ce qu'il est lui-même, enfants du Père par l'onction de l'Esprit.

Disons donc avec saint Augustin : « Joie et actions de grâces : non seulement nous avons été faits chrétiens, mais nous avons été faits le Christ. Comprenez-vous, mes frères ? Saisissez-vous la faveur de Dieu pour nous ? Admirez, exultez : nous avons été faits le Christ. Car s'il est la tête et nous les membres, ce n'est qu'un homme total, lui et nous (2). »

Per Ipsum. En effet le Christ est rempli de l'Onction sacerdotale et royale : l'Esprit de Sainteté qui est son propre Esprit. En tant que Verbe il envoie à son Humanité cet Hôte divin, qui d'ailleurs ne saurait y venir les mains vides. Il y a donc dans le Christ, outre la grâce d'union qui donne à son Humanité de subsister en la personne du Verbe, une plénitude de grâce sanctifiante, fruit de la pré-

(1) Col 1/27.
(2) S. Aug. In Ioann. Tr. XX n. 8 PL 35/1569.

sence du Saint Esprit, et qui rehausse la dignité de cette nature humaine, spiritualisant ses puissances et ses opérations. Une union hypostatique au Verbe et par là une union ineffable avec l'Esprit et le Père, d'où découlent une spiritualisation totale, une plénitude de charité, telles sont les prérogatives de l'Humanité de Jésus-Christ.

Cette grâce du Christ, bien que finie en soi comme tout ce qui n'est pas Dieu, peut cependant être dite en un sens infinie, illimitée comme grâce : du reste, elle lui a été donnée ainsi comme à un principe universel de sanctification, pour qu'il la répandît sur ceux qu'il s'incorporerait, et d'elle nous avons tous plus ou moins reçu. Elle lui a été départie comme une lumière « pour qu'il brillât, qu'il éclairât, qu'il rendît les autres lumineux, enfin pour que toute luminosité vînt de lui et de lui seul (1). »

Elle est donc la Source à laquelle toute âme puise sans jamais l'amoindrir, car ici nous ne sommes pas dans l'ordre de la quantité, mais dans le règne de la qualité, de la forme, de la beauté. L'âme du Christ est un idéal d'art divin qu'on pourra monnayer en une infinité de tableaux sans parvenir à l'exprimer totalement. Quand les générations de saints se succèderont il y aura au monde un plus grand nombre de justifiés, de sanctifiés, de divinisés, il n'y aura ni plus de justice, ni plus de sainteté, ni plus de grâce. Telles les planètes, en multipliant les points lumineux au firmament, n'ajoutent pas à la clarté du soleil qui les fait resplendir.

Très spécialement quand il s'agit, dans la Loi nouvelle, des justes baptisés c'est en un sens plein que la grâce, par le canal de ces véritables causes instrumentales que sont les sacrements, coule dans les âmes à partir du Christ et de ses mystères, en une efficience comparable à celle qui, en Galilée, faisait couler la guérison à flots sur son passage. « Le Christ Jésus, dit le Concile de Trente, telle une vigne à ses sarments verse la sève, infuse sans cesse aux justes

(1) S. Thomas III Sent. D. 13, Q. I, a. 2, sol I.

une vertu qui prépare, accompagne et suit leurs bonnes œuvres et de qui elles tirent valeur et mérite aux yeux de Dieu. » (Dz 809) Et ce terme de « mérite » montre bien qu'il s'agit de la vie de la grâce. Aussi, même quand la présence substantielle et eucharistique a cessé par la corruption des saintes espèces, il reste une sorte de présence virtuelle, de présence d'action, de présence spirituelle du Christ en nous par l'influx vivifiant de cette chair sacrée dont nous vivons au long des jours, de cet « aliment spirituel qui nourrit et réconforte les âmes, les fait vivre de la vie de Celui qui a dit : Quiconque me mange, Moi, vivra par Moi. » (Dz 875).

Tel est donc le sens de ces mots : Grâce du Christ. Sans aborder l'insoluble problème de ce qu'eût pu être une grâce divine dans un monde sans Incarnation, il faut dire que dans le monde tout vient du Verbe Incarné, du Christ A et Ω et toute l'humanité est, dans la mesure où elle se laisse faire, reprise, vivifiée et unifiée par lui en un tout.

In Ipso. Nous sommes par lui unifiés, et il faut insister sur cette unité vivante que réalise entre les chrétiens et leur chef une commune vie de grâce. Ce n'est pas pour rien que la formule « in Christo Jesu » revient 164 fois sur les lèvres de saint Paul, de telle sorte que les exégètes concluent : « Paul caractérise l'appartenance du chrétien à Jésus-Christ comme une contenance locale dans le Christ spirituel (Deissmann) » — « Nous sommes plongés dans le Christ, le Christ est en nous et nous sommes en lui. Tel est le sens ordinaire et pour ainsi dire technique de la formule. » (Prat) (1) Citons par exemple ce passage de l'Épître aux Galates, où l'Apôtre parle de la promesse du divin héritage : « Les promesses ont été faites à Abraham et à sa descendance. L'Ecriture ne dit pas : et à ses descendants, comme s'il s'agissait de plusieurs, mais : à sa descendance, comme ne parlant que d'un seul, à savoir le Christ... Car vous êtes tous fils de Dieu dans le Christ

(1) P. Prat. Théol. de St Paul T. I, note T.

Jésus par la foi. Vous tous en effet qui avez été baptisés (immergés) dans le Christ vous avez revêtu le Christ... Vous n'êtes tous qu'une personne (unus) dans le Christ Jésus. Et si vous êtes au Christ, vous êtes donc : la descendance d'Abraham, héritiers selon la promesse » (1).

Les Pères ont à l'envi magnifié cette mutuelle immanence du Christ en nous et de nos âmes dans le Christ : précisant la portée des textes johanniques, ils ont affirmé que le résultat de cette incorporation mystérieuse est un tout, un homme, une personne, le Christ total. Ils ont montré ce mystère réalisé en droit dès l'Incarnation qui faisait de Jésus le nouvel Adam, parachevé en fait par la communion eucharistique, mais déjà actuel dans le baptême.

Du premier stade nous ne parlerons guère : « saint Jean nous révèle ce profond mystère de l'habitation du Verbe en nous : car nous sommes tous dans le Christ et la commune personne de l'humanité revit en lui : c'est pourquoi il est dit le nouvel Adam... Donc en tous les hommes le Verbe a habité par un homme, de sorte que par la constitution d'un homme Fils de Dieu, suivant la vertu de l'Esprit de sainteté, cette dignité de la filiation débordât sur toute l'humanité » (2). Sur le terme final nous ne citerons que saint Léon : « Dans cette mystique distribution de l'aliment spirituel, il arrive que recevant la vertu du pain céleste nous devenons la chair de Celui qui s'est fait notre chair» (3).

Mais arrêtons-nous davantage aux effets du baptême, ce sacrement de la justification et de l'incorporation au Christ. Là : « il se produit une image de sa mort et de sa résurrection, de sorte que, reçu par le Christ et recevant le Christ, l'homme ne soit plus, après le baptême, ce qu'il était avant, mais que le corps du régénéré devienne la chair du Crucifié » (4). Saint Méthode, saint Léon nous parlent à maintes reprises de cette naissance spirituelle du Christ en

(1) Gal 3/16-21.
(2) S. Cyrill. d'Alex. In Ioann. 1/14 PG 73/162.
(3) S. Léon Epist. 59, n. 2 PL 54/868.
(4) S. Léon Sermo 63 in pass., n. 6, PL 54/356.

nous : « Ils sont devenus comme des Christs par la communication de l'Esprit, ceux qui ont été baptisés dans le Christ... car tout sanctifié, dans la mesure où il participe du Christ, naît Christ : et c'est en ce sens que l'Écriture dit : Ne touchez pas à mes Christs » (1). Les Pères nous parlent de l'onction spirituelle de la grâce (ou de l'Esprit-Saint, car c'est tout un) se communiquant du Christ à nous, comme de l'onction sacerdotale et royale qui du chef d'Aaron découlait le long de sa barbe jusqu'aux bords de son vêtement. « Christ dérive de chrême. Non seulement notre Tête est ointe, mais nous aussi, son corps... En nous incorporant à lui, en faisant de nous ses membres afin qu'en lui nous soyons le Christ, l'oint du Seigneur, l'onction s'étend à tous les chrétiens... et il appert que nous sommes le corps du Christ, précisément parce que nous avons tous reçu l'onction (visible du chrême, invisible de l'Esprit) : tous en lui nous sommes des christs et nous sommes le Christ » (2).

Bref, les textes foisonnent qui tendent à donner à ce Christ mystique non seulement un aspect spirituel par la commune possession d'un Esprit vivifiant, mais encore un aspect corporel et sensible, dont voici la double explication : d'abord, par l'Incarnation le Christ nous a tous assumés en principe — un peu comme si sa nature humaine était un résumé de l'humanité — de sorte que nous appartenons tous au Nouvel Adam. De plus ce droit devient un fait lorsque par les Sacrements, principalement par l'Eucharistie, type parfait des autres, mais aussi par le Baptême, le Christ vient en nous, se mélange à nous comme le levain à la pâte, et nous assimile à lui comme un aliment, fait de nous sa chair mystique, prolongement de sa chair eucharistique, prolongement de sa chair ressuscitée. « Nous avons été faits concorporels dans le Christ, nourris d'une même chair et unifiés par le sceau d'un même Esprit : et comme le Christ est indivisible, nous sommes

(1) S. Méthode Convivium c. 8, n. 5, PG 18/149.
(2) S. August. In Ps. 26 enarr. 2, n. 2, PL 36/200.

tous Un en lui... et suivant le corps et suivant l'esprit » (1). Ainsi parle saint Cyrille chez les Grecs, et chez les Latins nous pouvons entendre saint Léon : « Il n'est pas douteux que la nature humaine a été assumée par le Fils de Dieu à une connexion telle que, non seulement en cet Homme qui est le premier-né de toute créature, mais aussi dans tous les saints, est un seul et même Christ. Et pas plus que la tête des membres, les membres ne peuvent se séparer de la tête » (2).

Concluons les deux paragraphes précédents par une parole qui résume à la fois et le rôle de l'Esprit et celui du Christ dans l'œuvre sanctificatrice : « Le Christ avec toute son Église, soit celle qui travaille sur la terre, soit celle qui déjà règne au ciel, est une seule personne. Et comme il n'y a qu'une âme pour vivifier les divers membres d'un corps, ainsi l'unique Saint-Esprit vivifie et éclaire l'Église entière » (3).

L'adoption filiale

Que reste-t-il à dire ? Si nous devenons ainsi « un » avec le Fils, comment ne serions nous pas faits enfants du Père ? Et possédant le Fils, comment ne possèderions-nous pas le Père ? Et assimilés au Fils par l'Esprit, comment ne serions-nous pas les images du Père ? — Ainsi notre entrée dans la famille divine est totale : le Paranymphe nous a fiancés au Christ, et le Père nous prend en ses bras.

Ainsi donc notre justification doit se comprendre comme un double mouvement d'expansion et de récollection. La vie divine part du Père pour se communiquer totalement d'abord à son Verbe, et ensuite par ce Verbe à son Esprit. Mais le mouvement générateur se prolonge : Le Père, pour sanctifier la créature envoie réellement dans le monde la propre personne de son Fils, en vertu même de sa génération éternelle. A son tour le Fils souffle dans l'âme du

(1) S. Cyrill. d'Alex. De Trin. Dial. I. PG 75/698.
(2) S. Léon, Sermo 63 de pass. n. 3, PL 54/355
(3) S. Greg. le Gd., In Ps. paenit. V, n. 1, PL 79/602.

fidèle la propre personne de son Esprit en vertu même de la procession éternelle. Cette double communication est en même temps la participation à la vie divine. Tel est le mouvement d'expansion. — Un mouvement inverse de récollection y correspond et c'est lui surtout que nous avons décrit plus haut : quand le Saint Esprit habite personnellement dans une âme, il y attire la personne du Fils, et à son tour le Fils attire le Père. Le cycle se referme (1).

C'est bien là une adoption, cet acte par lequel un étranger est introduit dans la vie de famille avec droit à l'héritage : la créature, esclave par sa naissance, monte à une dignité et une intimité nouvelles. Mais ce n'est pas seulement ici comme pour les adoptions humaines un titre juridique avec promesse, c'est une quasi-génération imitant la génération éternelle du Verbe, puisqu'elle nous communique la vie divine participée, nous fait fils dans le Fils.

Cette adoption est le fait de toute la Trinité quand on la regarde sous l'aspect d'une opération productrice de la ressemblance divine, mais du point de vue des relations personnelles qu'elle établit, puisqu'elle s'opère dans le Christ elle ne nous fait pas enfants du Christ ou du Saint-Esprit, mais du Père. C'est au Père seul que le Saint-Esprit priant en nous s'adresse en disant : Abba. C'est au Père seul que le Christ songe quand il dit : mon Père et votre Père.

C'est ainsi que dans l'âme où habite toute la Trinité, chaque personne vient avec son caractère personnel. Le Père y vient, mais sans être envoyé, et il y vient comme Père, nous faisant enfants. Le Fils y vient, mais envoyé par le Père, et il y vient tout entier comme Verbe Incarné, nous faisant ses membres mystiques, le prolongement de son Humanité sacrée. Le Saint-Esprit y vient, mais envoyé par le Père et le Fils dont il est l'Amour, le Don, le Lien, et il y vient comme le principe prochain de la charité,

(1) P. de Régnon Études sur la Ste-Trinité, T. IV, Étude XXVII, c. 5, n. 8.

comme le Don personnel qui contient le don des autres Personnes, comme le lien qui nous rattache et à la Trinité et entre nous, comme l'Esprit qui nous spiritualise en nous vivifiant. Le Père nous adopte en nous adaptant à son Fils et Celui-ci nous incorpore à lui en nous insufflant l'unique Esprit vivificateur. Le mystère de la Trinité n'est pas une vaine surcharge pour la piété chrétienne.

Et précisément cet ensemble de relations personnelles est le caractère qui spécifie l'ordre surnaturel. On a diversement défini cet ordre, mais il faut dire qu'il s'oppose à la nature en tant qu'à l'efficience ad extra il ajoute l'union divine, en tant que sur l'action commune du Dieu Un il greffe des relations avec les trois Personnes. Il comporte une connaissance et un amour qui n'atteignent plus Dieu uniquement dans le miroir des effets créés et à travers son unique Nature, mais qui touchent à Dieu en Lui-même par un contact immédiat ayant une saveur d'expérience. Et la raison de cette merveille est la Présence spéciale, le Don des Personnes divines, cette union sigillative qui est presque une introduction dans la famille Trinitaire : l'ordre de la génération s'est greffé, sans le détruire, mais en le parachevant, sur l'ordre de la création. Pour scruter ces mystères la raison est impuissante, il faut l'œil éclairé de la foi, c'est-à-dire l'onction illuminatrice de l'Esprit qui seul scrute les profondeurs de Dieu.

Les Pères se sont plu à opposer en une série de doublets : créature et Créateur, création et génération, servitude et Filiation. Toute créature est esclave de par sa nature même, et elle ne s'élève à la liberté des enfants que par le don gratuit que peut seul lui apporter Celui qui est le Fils Unique. Certains même, ne remarquant pas assez que filiation et servitude ne s'appliquent pas proprement à des natures mais à des personnes, ont été jusqu'à attribuer la servitude au Christ, du fait de son humanité, alors qu'ils le faisaient Fils par sa divinité. Autant de manières d'identifier le naturel et le créé, le surnaturel et le divin. « C'est justement que Notre-Seigneur appelle le Père son père, mais aussi le Seigneur du ciel et de la terre... en effet,

prenant la forme d'esclave, il doit l'appeler Seigneur du fait qu'il assume la servitude [illegible] est son égal in forma Dei, il est son esclave in forma corporis ; car la servitude est le propre de la chair comme la Maîtrise le propre de la divinité » dit saint Ambroise. Et saint Cyrille d'Alexandrie : « Toutes choses sont esclaves de leur Auteur, et il n'est aucun être créé qui ne soit soumis au joug de la servitude, car aucune créature n'égale Celui qui l'a faite. » — « Et de même que de Dieu le Père vient toute paternité au ciel et sur la terre, parce qu'il est lui proprement, par soi et vraiment le Père, de même toute filiation vient du Fils parce que lui seul est proprement le Fils, non bâtard, ni putatif, mais de la substance de Dieu le Père » (1).

Quand on a réalisé cette identité du surnaturel et du divin, on ne se demande plus si la grâce pourrait être connaturelle à quelque créature.

La Vie Divine et Éternelle

Ayant ainsi mis en lumière la communication des Personnes divines, il nous est facile de montrer comment en découlent les propriétés de ce que l'on appelle ordinairement la grâce créée. Car il y a deux aspects corrélatifs et inséparables du mystère qui nous occupe ici : une transformation par une union, et il faut ces deux éléments pour intégrer notre divinisation. Faire de la grâce créée la résultante du Don incréé ne revient pas à en escamoter la valeur.

Le Saint-Esprit étant essentiellement vivifiant, la transformation qu'il opère dans l'âme par son contact ne peut se comprendre que comme une vivification d'ordre supérieur, une régénération, non seulement des mœurs extérieures, mais de leur principe profond, à savoir l'essence et les puissances de l'homme, par une participation physique et stable à la nature du Dieu vivant. Il en résulte en nous

(1) S. Ambr. de fide V, n. 102, PL 16/669. S. Cyrill. in Ioann 1/34, PG 73/214 et in Ioann. 15/14, PG 74/383.

un ensemble de pouvoirs ou vertus nouvelles, supérieures à notre nature, versées par Lui : charité, foi, espérance, don de sagesse, de science,... etc... intégrant (avec les vertus morales infuses, si elles existent) une vie qui renouvelle de fond en comble toutes les activités spirituelles de l'homme.

Et pour ne jamais oublier ceci, bien que le langage théologique se soit habitué en ces derniers siècles à réserver le nom de grâce habituelle à cet habitus entitatif qui inhérerait à l'essence de l'âme, tandis qu'il appelle vertus infuses et dons les habitus opératifs qui inhèrent aux puissances, nous préférons appeler vie de la grâce tout cet ensemble qui ne fait qu'un bloc et qui nous est donné complet dans l'acte justificateur.

Puisque vivre c'est être le principe d'actes immanents qui procèdent du sujet et le perfectionnent lui-même, pour comprendre cette vie supérieure de la grâce il faudra se rappeler que la vie propre à Dieu consiste en ce qu'il est le principe d'une connaissance amoureuse qui n'appartient qu'à lui, ne peut procéder que de lui et ne se termine qu'à lui : *haec est vita aeterna ut cognoscant te, Deum verum*... Or ce caractère divin de la vie est précisément celui que nous devons participer si nous voulons pouvoir nous dire participants de la nature de Dieu. Il nous faut donc vivre, non pas d'une vie quelconque, comme la vie naturelle déjà reçue de Dieu et quelque peu à l'image de Dieu, mais vivre divinement, donc jouir de cette activité qui est spécifique de Dieu et ne peut avoir sa source et son terme qu'en lui.

Ainsi, pour que Dieu puisse communiquer à une créature non seulement la vie, mais sa vie, il faut qu'elle ne se détache pas de lui, qu'il en reste le principe et le terme, qu'il opère instrumentalement dans la créature, en élevant cette dernière. C'est dire « La vie que le Saint-Esprit communique à une autre substance ne se sépare pas de lui, mais de même que la chaleur du feu est à la fois celle qu'on trouve en lui et celle qu'il communique à l'eau ou à toute autre chose, de même l'Esprit a la vie en lui et ceux qui le participent vivent divinement... et quand l'âme s'est appro-

chée de lui et est devenue comme « un » avec lui, elle comprend cette parole : Celui qui s'attache au Seigneur est un esprit (avec lui) » (1). Là encore nous retrouvons la nécessité de l'inhabitation pour expliquer la grâce comme vie.

Il faut aussi, pour que cette vie soit de l'homme et non pas seulement vie déposée dans l'homme comme un fardeau, qu'elle lui devienne propre et quasi-connaturelle, immanente, partie de lui et le perfectionnant lui-même. Il faut donc, et c'est là le mystère du surnaturel, que les actes de cette vie procèdent à la fois et dans leur entier de deux causes, l'une créée, l'autre incréée, agissant en dépendance l'une de l'autre. Nous touchons ici du doigt la Transcendance en vertu de laquelle on ne peut appliquer à Dieu les règles qui ne valent que pour le créé, les règles qui découlent de ce que les créatures sont extérieures les unes aux autres, tandis que l'Infini, au contraire, est intime à tout. *Rerum Deus tenax vigor.*

Mais nous voyons aussi que ce qui rend possible l'alliance de deux caractères aussi contraires que « propre » et « communicable » c'est précisément cette intime union, nous dirions presque cette « symbiose » par laquelle l'attribut communiqué ne cesse pas d'être propre : de Dieu à Dieu. On peut dire qu'ici il n'y a pas tout simplement une communication ad extra, mais bien plutôt une admission de l'homme quasi ad intra Trinitatis. La vie de Dieu en l'homme restera de Dieu comme Principe conjoint à l'homme et allant à Dieu comme Terme immédiat : si elle est plus ou moins plénière dans la créature, elle procèdera toujours d'une Source parfaite et d'activité infinie, elle atteindra toujours son Objet tout entier, bien que plus ou moins totalement.

Il apparaît aussi combien l'on aurait tort d'essayer de comprendre la grâce créée à part du don incréé des Personnes divines ou logiquement antérieur à lui, l'empreinte sans le contact du sceau qui seul la rend possible et permanente,

---

(1) Adv. Eunomium L. V, n. 2, PG 29/771.

la suave odeur sans la présence pénétrante de l'onguent, la lumière sans le soleil, la chaleur sans la flamme de qui elle ne se sépare pas, la vie surtout sans le Vivant par qui seul elle est communiquée à ceux qu'Il s'assimile en quelque sorte. Se représenter la grâce sans le don du Saint-Esprit, c'est se condamner à transformer celle-ci en une qualité morte, à en faire un effet à distance. Et c'est là encore le tort des théologiens qui conçoivent une priorité irréversible entre deux temps logiques : un instant d'efficience ad extra, de production de grâce, suivi d'un instant d'union par le moyen préalable de cette même grâce, comme si la vie surnaturelle était un fonds à notre disposition et non un perpétuel écoulement, une action de présence de la Vie divine en nous.

Mais inversement il ne faut pas essayer de se figurer le don incréé sans la transformation élevante, car ce serait oublier que Dieu ne change pas pour s'unir à nous et que dès lors ou bien nous devons changer pour nous approcher de lui ou bien il ne s'unirait à nous que métaphoriquement par une imputation extrinsèque. Concluons donc qu'il y a priorité mutuelle de la transformation et de l'union, que ce sont là deux éléments partiels d'une unique justification.

Il ne nous reste plus que deux ou trois remarques. La vie de la grâce est connaissance et amour, car elle est nécessairement la vie d'un esprit, la vie spirituelle. Ceci nous amène à marquer la continuité reliant cette vie à la gloire qui en est la fin, le terme et la consommation. Il ne faut pas se représenter le mérite des bonnes œuvres comme un pur titre juridique, sorte de billet d'entrée au ciel et d'échange de la vie de la terre contre une vie d'un tout autre ordre. Le mérite est bien plutôt l'état même de vitalité de notre âme conquis par ses propres actes et qui n'a, en la présence de l'Objet aimé, qu'à se révéler tel qu'il est pour devenir vision béatifiante.

Saint Thomas nous rappelle en maint endroit que la grâce et la gloire sont de même genre, que l'une est le commencement de l'autre, que l'une en s'accroissant devient l'autre qui est sa consommation. En particulier pour la foi

et l'espérance il note que, si elles changent en perdant leurs déficits, elles restent connaissance et amour immédiats de Dieu ; et donc, que la foi vive est un avant-goût de la béatitude. A l'objection qu'entre voir et ne pas voir il y a radicale opposition, le saint Docteur répond : « C'est parce que nous ne participons ici-bas qu'imparfaitement la lumière divine, que nous ne voyons pas les choses célestes : la destination de cette lumière est cependant de nous les faire contempler, et cela se réalisera dans la patrie » (1). Le Docteur angélique a raison : grâce et gloire sont une même vie divine et éternelle, une même charité, une même adoption, une même empreinte de la Lumière divine en nous. L'obscurité qui oppose la foi à la vision n'empêche pas que toutes deux ne soient lumen ; l'absence qui oppose l'espérance à la possession n'empêche pas que toutes deux ne soient amour savoureux. C'est déjà dans la lumière divine qu'ici-bas nous touchons Dieu, en attendant de le voir un jour dans cette même lumière : *In Lumine tuo videbimus Lumen.*

On sait aussi que la grâce ne peut coexister dans une âme avec le péché. Et cela se comprend parfaitement si le péché est l'acte de la volonté se détournant de Dieu, tandis que la vie de la grâce est avant tout union à Dieu. Cette empreinte du Saint-Esprit en notre âme requiert en effet chez l'adulte des dispositions positives de volonté : que le péché vienne à établir des dispositions volontaires incompatibles avec la Présence divine, celle-ci fait place à un abandon relatif, c'est-à-dire à la seule présence d'immensité et la vie spirituelle disparaît de cette âme que n'anime plus l'onction vivifiante de l'Esprit. Que, dans le processus de la justification, Dieu revienne en Père qui pardonne, il ne peut venir qu'il ne change par là même cette volonté adverse et ne la convertisse à lui : il opère en même temps

(1) S. Thomas de Verit. Q. 9, a. 2 et Q. 14, a. 2c et ad 9um. Q. 27, a. 2, ad 7um, a. 5, ad 6um. 2^a 2^{ae}, Q. 24, a. 3 ad 2um. I^a 2^{ae} Q. III, a. 2, ad 2um. Q. 114, a. 3 ad 3um.

et la grâce et la disposition ultime à cette grâce. Le « *Convertimini et convertar* » répond au « *Non deserens nisi deseratur* ». Ainsi donc péché (ou privation volontaire de la vie par éloignement de Dieu) et grâce (ou présence vivifiante de Dieu) sont deux contradictoires.

Enfin, nous ne nous sommes occupés de la grâce qu'à l'état pour ainsi dire statique, en tant qu'elle est sanctifiante même chez les parvuli où elle se cache : il faudrait voir comment cette grâce est aussi guérisseuse de notre faiblesse, comment sous le concours surnaturel de Dieu elle porte ses fruits proportionnés, les bonnes œuvres, et en s'actuant s'accroît par le mérite. Car la vie divine est en nous un principe dynamique de sainte activité, le principe de notre conversion et de notre adhésion stables à la fin dernière : et par suite, c'est surtout à elle que le juste doit de pouvoir et aimer Dieu par dessus toutes choses, et observer toute la loi d'amour (1). Mais ce sont là choses trop connues.

Il est temps de récapituler : la considération du Don des Personnes divines nous a permis de comprendre les relations de l'âme juste avec la Trinité, en même temps que le rattachement au Christ de toute la vie surnaturelle. Nous avons pénétré comment la grâce sanctifiante n'est pas une qualité morte, mais une activité vitale en continuité avec notre fin dernière. Puisse la réunion de ces quelques données aider à mieux goûter le Don de Dieu : « *Si scires Donum Dei* ».

EMILE DELAYE, S. J.

(1) Card. Billot, de Gratia Christi 1908 c. 2 et c. 4.

Saint Paul écrivain

Une étude littéraire sur saint Paul (1), à quoi bon?... Est-ce la paille des mots qui importe? Un chrétien ne doit-il pas, comme le dit Bossuet dans le panégyrique du Saint, « distinguer l'assaisonnement de la nourriture solide » et « au milieu des discours qui plaisent ne juger rien de digne de lui que les enseignements qui édifient ».

Et cependant le discours, l'assaisonnement, la paille retiennent l'attention avec quelque profit.

N'étant ni esprits purs, ni pures pensées, nous ne trouvons à exprimer nos idées que sous le revêtement des mots. La paille qui recouvre le grain fait un seul épi avec lui. Ils participent l'un et l'autre à la même vigueur de la plante. L'assaisonnement rend le solide de la viande appétissant, et la viande y gagne d'être plus assimilable et profitable. Si bien que l'enseignement, pour édifier, requiert que, d'abord, il présente une façon qui le fasse écouter.

Il y mieux. Le mot accompagne l'idée, le mot s'associe à l'idée. Si bien que le mot pénètre avec l'idée, et gagne avec elle droit de cité.

De ce fait, ni l'apologétique, ni l'exégèse ne se peuvent désintéresser du mot : ni l'apologète qui suivra l'influence d'une idée à la trace du mot ; ni l'exégète, lequel connaît plus d'un genre littéraire, car il sait qu'un auteur doit être entendu avec le sens que son époque donnait aux vocables.

Faut-il ajouter que la théologie dogmatique ne saurait, non plus, rester indifférente ?

D'ailleurs ces lignes ont le désir d'apporter la preuve de cette utilité. Ce n'est point un acte de foi qui est requis. Il manquerait d'objet autorisé. A la connaisance humaine répondent les bonnes raisons. Il n'en manque pas, à ce qu'il semble.

---

(1) On a laissé à ce travail, à quelques mots près, sa forme primitive et le style de conférence.

L'utilité se révèle en effet à qui lit, avec ce désir, les Épîtres de saint Paul.

Lorsque, assis commodément, comme pour la lecture d'un roman, avec quelque quatre heures de loisir devant soi, on parcourt, sans arrêt, le petit recueil paulinien, on passe un bon moment. L'Épître aux Hébreux mise à part, puisque, même authentique, elle est, tous l'accordent, littérairement d'une autre plume, il reste une correspondance « ondoyante et diverse » faite du corps des grandes Épîtres comme de la suite moins dense des petites. C'est sur cet ensemble que porteront les remarques. Et c'est de lui que se tireront les conclusions.

Il révèlera ce que, littérairement, on peut désirer savoir sur l'auteur, sur la composition, sur l'œuvre.

Rassemblant les impressions de cette lecture on pourrait en brosser un tableau. Au centre se détacherait l'auteur : saint Paul à Rome dans les fers. Puis viendrait le plan de son entourage immédiat, les collaborateurs de ses rédactions et de sa composition, ceux qui, avec lui, figurent dans l'adresse d'envoi ou dans les salutations d'adieu, jusqu'à ce Tertius qui, de son propre chef, glisse la mention de sa calligraphie. L'horizon enfin ce serait le monde, l'univers civilisé d'alors : les villes d'Asie, les villes hellènes et la Ville latine, l'occidentale Espagne. A cet horizon bordé d'inconnu vient atteindre, comme des bourdons de nos cathédrales, la voix de Paul, que rien ne couvre, l'écho à jamais prolongé de son œuvre... Mais ce tableau ne sera pas brossé. Il exigerait trop d'hypothèses, de suppositions, de ces travers coutumiers à Renan. Il exigerait plus de traits précis, plus de traits vécus que les documents n'en ont conservé.

Force est donc de se borner à recueillir les données assurées que fournissent les Épîtres et l'Histoire, et, pour la commodité, on groupera ces données et les remarques autour de ces trois chefs : l'auteur, la composition et l'œuvre.

* * *

La traduction française des Épîtres est parfois difficile ; que dire du latin ? On y lit des versets, plusieurs de rang parfois, qui laissent rêveur sur le sens. Et l'on ne peut qu'en appeler à la langue originale des Épîtres qui, même pour l'*ad Romanos,* fut le grec.

Sans lever toutes les difficultés, et on verra plus bas pourquoi il en subsistera, on peut dire que ce recours au grec marque un terme. Une traduction un peu commentée suffit à en convaincre les profanes. Elle n'exige pas l'appel à une autre langue, à un sémitisme sous-jacent. Et les compétences sont unanimes aujourd'hui à le dire : ce grec n'est pas un décalque. De vocabulaire et d'expression, saint Paul est bien un auteur de langue hellène.

Cet Hébreu fils d'Hébreu — qu'on ne l'oublie pas — était citoyen romain de naissance. Ce disciple du haut enseignement de Gamaliel était Tarsiote et il apprit sa religion dans les Septante. Ce zélote que le Christ, à Damas, pour le convertir, interpella avec condescendance en Araméen national, fut, auprès des gentils et des juiveries dispersées, l'Apôtre qui, pour se faire tout à tous, n'écrivit, deux mots mis à part, qu'en langue grecque. Son nom national, enfin, son nom de Saul, s'est effacé derrière Paul, le nom d'Empire. Ainsi son titre, son enfance et ses fréquentations, l'exercice de son zèle comme son nom, tout prépare à lui trouver un parler grec.

Et cependant on en a douté. Pour ne pas citer de modernes philologues (1) qui ont vu partout des hébraismes et des aramaïsmes, retenons seulement le mot d'auteurs anciens : « Barbares ! » appliqué aux Apôtres et que rapporte Théodoret (2).

Barbare, Paul ? Soit, si la koinè n'est pas du grec, si l'atticisme est pris pour norme. Mais doit-on rejeter ainsi le grec parlé et restreindre les modèles ?

Le grec de Paul est celui du langage courant, appliqué

(1) Blass.
(2) P. G. t. 83, c. 784.

à une religion nouvelle à la fois et traditionnelle. Et ceci dit d'un mot sa valeur et en quelques mots ceci explique ses particularités.

Par son vocabulaire comme par ses expressions, Paul s'accorde avec la langue que, de plus en plus, nous font connaître les papyrus égyptiens. C'est le langage du milieu et du temps. Langage qui n'est pas spécifiquement celui de la Dispersion. Les auteurs de ces authentiques nous livrent les secrets d'une vie le plus souvent païenne. Et cependant les mêmes mots s'y rencontrent avec les mêmes acceptions. Le grec biblique se trouve de plus en plus de ressemblances avec le grec de tout le monde, et ce genre, qu'on avait voulu tranché, s'efface sensiblement.

Ceci est vrai de la langue de l'Ancien comme du nouveau Testament. Certes à des degrés divers.

Les Apôtres, Paul et Luc exceptés, sont des Galiléens, des juifs du pays, et leur langue s'en ressent. La traduction des Septante, par son littéralisme voulu, imposera à la langue des distorsions fâcheuses et l'ensemble gardera un cachet étranger. Mais cette influence juive est beaucoup moindre qu'on ne l'a cru : elle n'impose de contrainte qu'à certains mots, ἔθνη, εἴδωλον, elle n'atteint que peu d'expressions.

Chez Paul, à part les citations expresses et les emprunts inconscients, tous deux très fréquents, à part ce qui déteint sur lui d'hébraismes par les Septante, d'aramaïsmes par les paroles du Maître, de son propre fonds, rien d'étranger. De tous les grecs scripturaires le sien est le plus véritablement grec.

Pour condamner sa langue, il faut la vouloir mesurer à la règle de l'atticisme. Il faut, par une étrange confusion entre les plans de l'histoire, projeter sur le siècle de Paul ce qui fut vrai plus tard. Au IIIe siècle Athènes fit la loi. Mais au temps de Paul, et encore en 156, dans les écrits d'un Vettius Valens, une langue profane, polie et littéraire existe qui échappe au courant attique et qui maintient, par

exemple, contre le τις, τινές envahissant l'antique εἴς et le populaire ὅσος (1).

Pour condamner sa langue il faut, en outre, apprécier tous les hellénismes à la norme classique. Mais en quel siècle, en quel pays a-t-on jugé de la propriété d'un vocabulaire et des expressions sur l'exemplaire forcément figé, pauvre et épuré, d'une collection d'œuvres choisies. On peut posséder une langue, en avoir le tour et l'esprit sans se plier à copier les livres. Une langue se parle et vit. C'est à l'usage qu'en fait le peuple, aux bons usages des gens instruits qu'elle se mesure, d'une mesure qui change avec le temps qui passe.

Or, précisément, parce qu'il parle à des vivants de son temps et de toutes conditions, c'est cette langue parlée et commune d'alors que saint Paul emploie.

Sa grammaire présente si peu de particularités que les philologues, les grammairiens, les littérateurs ne trouvent guère de remarques à faire : cascades de génitifs, abondance de liaisons, fréquence de l'article neutre devant des prépositions, sa suppression devant quelques mots οὐρανός, κόσμος, devant quelques locutions κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα. Et si σπλάγχνα est au féminin dans les Philippiens (2, 1) ce qui serait un solécisme, il est correctement neutre ailleurs (II Cor. 7, 15) (2).

Son vocabulaire a été analysé. On a commencé à le relever. Une étude (de Nägeli) qui a porté sur les cinq premières lettres de l'alphabet a permis de conclure que s'il emploie parfois des mots de la prose attique, ou, à l'inverse, selon le style fleuri, des mots de poètes, c'est que ces mots étaient devenus courants. Mais le plus souvent son vocabulaire, soit par les mots, soit par le sens qu'il leur donne, dépasse l'emploi livresque pour s'accorder avec l'usage parlé (3).

---

(1) Wendland, *Die Urchristlichen Literaturformen* dans le Handbuch zum N. T. de Lietzmann, t. I, 1912, p. 353.

(2) Prat. Théol. de saint Paul. 5e éd., p. 100, 11e éd. t. I, p. 80. sv. Goguel, Introduction au Nouveau Testament, t. IV, p. 160-161.

(3) Lagrange, Épître aux Romains p. LXVIII.

Cette langue parlée, il ne faudrait pas la confondre avec la langue populaire. Saint Paul n'est pas peuple. S'il a connu le peuple pour l'avoir fréquenté, aimé et converti, le peuple au savoureux parler, et s'il sait être simple et familier dans l'intimité des pastorales, il a connu et fréquenté aussi les gens instruits, et c'est leur langue soutenue que la sienne rappelle dans les passages de doctrine et les grandes Épîtres. Il en possède, avec les nuances exactes, les vocables abstraits, aptes à exprimer les vérités d'une philosophie religieuse. Cette possession a pu faire croire, ce qui n'a rien pour étonner, à la lecture des bons auteurs ; elle rend évidente, à défaut de ces lectures, la fréquentation de ceux qui les avaient faites.

On lui a attribué une correspondance avec Sénèque : l'œuvre est apocryphe. Mais il reste vrai que saint Paul était homme à tenir conversation avec Sénèque, comme il le fit en réalité avec Gallion, le frère de Sénèque, avec le proconsul Sergius Paulus, les procurateurs Félix et Festus, le roi Hérode Agrippa et la reine Bérénice.

Et cette langue, qui est bien du grec authentique, il la maniera avec une aisance, une souplesse qui manifestent la maîtrise qu'il en a.

Aisance et souplesse que trahissent tout d'abord ses néologismes, de sens plus que de mots. Car ce créateur devait parler la langue nouvelle de la loi de grâce. Le monde surnaturel, il l'ouvrait à la Gentilité, il l'offrait agrandi à la Dispersion. Il était des premiers à l'annoncer en langue grecque. Et ce faisant, il devait en façonner des termes. Tâche ardue, toute d'analogies. Nos missionnaires de tous les temps, chez les brahmes (1) et ailleurs, nous disent ce qu'il en coûte. Il y a tantôt à adopter un mot, tantôt à adapter un sens. Ce sera tantôt un mot étranger à colorer des sonorités de la langue, tantôt un mot de la langue à frapper sur un sens nouveau.

Saint Augustin (2) a revendiqué la légitimité des néolo-

(1) Robert de Nobili par exemple.

(2) Sermo, 299, 6.

gismes de mots : « *Salvare et Salvator, non fuerunt haec latina antequam veniret Salvator : quando ad latinos venit, et haec latina fecit.* » Saint Paul a donné la manière des néologismes de sens. Il s'accordait en cela avec les Septante, auxquels d'ailleurs il a emprunté. Si κύριος lui vient d'eux, c'est bien lui qui a élargi l'υἱοθεσία, de l'adoption romaine à la filiation divine adoptive, et le ἁμαρτία d'un manquement aux bienséances à ce manquement aux bienséances divines qu'est le péché (1).

Aisance et souplesse encore, que marquent les passages du ton soutenu au familier, des expressions agrandies pour les hautes pensées au ton modéré des choses ordinaires. Langue mouvante et adaptée, qui se fait ingénieuse jusque dans le détail. Elle se joue au travers des nuances que des préfixes divers apportent à une même racine et son μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν (Rom. XII, 3) pourrait se rendre par un jeu analogue : « Ne pas se surestimer dans l'estime qu'on se doit, mais s'estimer avec plutôt quelque mésestime. » Et cette aisance descend jusqu'à la sobriété du mot propre, don du grand écrivain.

Maîtrise, certes, et que soulignent son caractère et ses procédés de composition.

Quand on songe que cette maîtrise n'est pas étudiée, mais qu'elle jaillit spontanément sous l'impulsion rapide d'un Apôtre qui ne songeait pas à écrire mais à agir, on comprend que certains aient décidé que le grec était pour Paul une langue maternelle, la seconde peut-être, mais parfaitement possédée, moëlle de sa substance, prolongement de lui-même.

* * *

Ce caractère d' « action » de l'auteur introduit en plein dans la composition de l'ouvrage.

Car le but, comme l'occasion de l'écrit, aussi bien que

(1) Huby, Études, 20 janvier 1909, p. 257, sqq.

ses procédés d'élaboration et que l'allure rompue et cahoteuse qu'il prendra, tout s'explique par ce caractère et cette origine d'activité. Impossible de connaître saint Paul écrivain sans s'arrêter à son procédé de composition.

Saint Paul n'écrit que pour agir. Quand une occasion d'apostolat le presse, il supplée au discours par un mot d'écrit. Et c'est encore trop peu dire. S'il avait eu le téléphone il en aurait usé. Il n'écrit pas, il parle. De près il parle à l'intéressé, de loin il parle encore avec lui. Pour lui il dicte ; et c'est encore parler.

Que saint Paul ait eu raison de dicter, plutôt que d'écrire lui-même, qui en disconviendrait? Cela nous vaut, en dépit des siècles, d'entendre toujours sa parole et les inflexions de sa voix. Et l'aubaine valait bien le scribe. Cela aussi lui convenait mieux. La langue, plus que la plume, est instrument d'action. La composition dictée est plus rapide que la composition écrite.

Et ceci amène à la raison véritable de sa dictée, qui se trouve dans les habitudes de l'époque et dans la commodité.

La dictée n'est pas morte : industriels et militaires la connaissent. Elle a toujours vécu : Sainte-Beuve (sauf erreur) et Napoléon, et plus avant saint Canisius, Suarez, saint Thomas d'Aquin l'ont pratiquée. Elle était courante sous Charlemagne, pour Alcuin et Benoit d'Aniane. Marc-Aurèle en exceptait ses lettres intimes, saint Ambroise les lettres soignées. Les deux Pline, Néron et Julien dictent (1). Origène, selon Eusèbe, dicte. Dictent encore Ignace Martyr et, d'après quelques uns, saint Jean. Silvain est le secrétaire de saint Pierre.

C'était donc l'usage ; et la commodité l'explique comme elle l'a maintenu : cette commodité était une quasi nécessité, faite à demi des difficultés matérielles de l'écritoire, à demi des avantages du procédé.

Du temps de saint Paul on écrivait sur papyrus. C'était

(1) Voir d'autres citations dans NORDEN, *Die antike Kunstprosa*, t. II, p. 954 et sv.

un treillis serré de moëlles de roseaux, fortement pressé et encollé. La face des fibres horizontales était polie à l'ivoire. C'était la face de l'écriture. L'autre, rugueuse, servait à l'adresse.

Sur cette surface polie, d'un beau blanc parfois, comme dans la « charta claudia », on écrivait en petites colonnes serrées. Et on ménageait la place.

On la ménageait doublement, en usant et abusant des abréviations, en ne séparant pas les mots, guère les lignes, à peine les colonnes. D'interligne et de marge il ne restait que peu. C'est que le produit était cher. Le papyrus ordinaire s'achetait par rouleau de vingt feuilles ; et deux feuilles, c'est-à-dire deux surfaces, qui représentaient à peu près la surface utile de notre papier timbré (feuille simple) ne se payait guère moins cher que lui : deux drachmes et deux oboles, soit de 1,25 fr. à 1,50 fr. d'avant-guerre. Plus de 8 francs d'aujourd'hui, plus d'un shilling de monnaie anglaise la feuille, simple, de papier écolier !

L'encre de suie et de gomme s'étendait avec le calame ou roseau fendu.

Telle était l'ébauche du papier et du stylographe, lesquels n'avaient pas encore facilité la tâche matérielle (1).

Mais la vraie raison du succès de la dictée est dans ses avantages positifs, avantages d'alors ou avantages de toujours.

Avantages d'alors : car dans sa correspondance d'affaires saint Paul répond parfois à d'autres lettres, ainsi aux Corinthiens. Il s'y réfère donc. Mais conçoit-on ce qu'est ce recours. Il lui fallait retrouver un bout de phrase sur un rouleau de plusieurs feuilles bout à bout. Il y avait l'entremêlement des mots et des colonnes, et plus encore le repliement inévitable du papier trop longtemps enroulé... Deux mains n'y étaient pas de trop. Le plus simple, et c'était la pratique, c'était de tenir le rouleau des deux mains, la droite déroulant d'un bout, la gauche enroulant

(1) Milligan. *S. Paul's Epistle to the Thess.*, 1908, p. 183 et sv.

de l'autre. Dicter lui permettait de garder sous les yeux ce à quoi il faisait réponse.

Autre avantage tout voisin : avantage d'alors et d'aujourd'hui : rien ne vaut pour faire une réponse que d'avoir sous les yeux, en main même, ce à quoi on répond; pour s'exprimer que de n'être distrait, si peu que ce soit, par aucun travail matériel. La liberté d'esprit est plus grande : on domine mieux sa réponse, on voit mieux l'ensemble de ce qu'on veut dire; sans compter que la pensée, moins ralentie, jaillit plus vive, et suit mieux sa ligne, vers le but. La dictée permet mieux de dire ce que l'on veut dire, sinon de le dire mieux. Il n'y a pour s'en convaincre qu'à en faire l'expérience; l'inaccoutumance et la gaucherie du début passées, la dictée est commode.

Il semblera peut-être que ces considérations écartent du sujet. Il n'en n'est rien. Ces détails pittoresques permettent de se rendre compte combien, dans la composition même, l'Apôtre reste homme d'action et combien il marque son œuvre de ce caractère. A s'attarder à des riens, comme sans y toucher, on a énoncé les quelques remarques qui importent et qu'il faut retenir. Si bien qu'il suffira de les rappeler brièvement pour les souligner à l'attention.

L'Apôtre répond, et la lettre à laquelle il répond est dans sa main. Il en relit des passages, et ces passages s'intègrent dans son texte. Des phrases étonneront peut-être. Attention ! elles ne sont pas de lui : il cite. Que son aspect soit chétif? Est-ce bien lui qui le dit? Est-ce même son correspondant corinthien? Celui-ci ne fait-il pas que rapporter des insinuations malveillantes?

L'Apôtre rédige de vive voix, et il s'anime. Son correspondant prend corps. Son adversaire est interpellé. On y reviendra... L'Apôtre parle sa foi, et ceci encore le saisit lui-même; sa parole se fera lyrique. On le verra... Qu'on remarque, pour le moment, seulement ceci : l'Apôtre parle. Donc il ne corrige pas, ne reprend pas, et parfois n'achève pas... Un μέν n'a pas toujours son δέ correspondant. Une phrase commencée par un relatif s'achèvera sans apodose, sans proposition principale. La parole ne

noue pas toutes les jointures. Fait-on autrement aujourd'hui ? Donc l'Apôtre n'achève pas ses phrases toujours. Il ne reprend pas non plus ; et voilà les anacoluthes des grammairiens, les phrases inachevées ou brisées qui se maintiennent et voilà les suppléments d'incidentes, parenthèses surgies à l'esprit pendant que le roseau trop lent du scribe s'essaie à suivre la dictée. Il ne corrige pas : au plus surcharge-t-il. Bien qu'on puisse se demander où et comment, faute d'interligne et de marges suffisantes ? Mais ceci encore ne peut qu'ajouter aux incidentes, rompre le discours. Et parfois, tels des arbalétriers échelonnés tirant, par dessus la tête les uns des autres, sur une même cible, les incidentes qui se suivent, toutes, en dépit de la distance, visent un seul et même mot et s'y rattachent. Et ceci, avec le manque de reprises et de corrections, explique qu'il y ait des passages que saint Pierre avoue difficiles à entendre, des obscurités, et montre comment saint Paul, finalement, laisse au destinataire intelligent le soin de faire le joint et de comprendre.

* * *

Si bien que l'œuvre jaillit toute chaude ; et le roseau qui la fixe et pour les siècles l'immobilise, ne peut lui enlever ni son mouvement ni sa vie. Comme une statue de Michel-Ange, la prose de Paul garde son âme. Il reste donc, pour achever cette étude, à compléter et à prolonger ce que nous avons déjà dit, en regardant certains aspects de cette œuvre, ou plutôt de cet ouvrage, ou à vrai dire de ce geste qu'est une lettre de l'Apôtre.

Car lettre il y a et ce seul mot dit tout. Il résume ce qui précède : que l'auteur écrit comme l'on parle, que dans la dictée il vise le résultat. Il contient tout ce qui va suivre.

Lettre il y a par le corps et le fond, comme on le verra ; mais, aussi, dès l'abord et au premier regard d'un observateur de surface. L'encadrement, la disposition, les formules sont celles des lettres courantes d'alors.

On a pu en douter tant que seules les correspondances littéraires romaines servaient d'exemple sur le mode pro-

fane. Mais les papyrus ont montré que les cœurs sans afféteries savaient ajouter au cadre trop froid des gens d'esprit. Paul ne fera pas autre chose : il y laissera seulement s'épancher un cœur plus riche par la grâce du Christ.

Un exemple le rendra sensible. Il y a, par bonheur, trois lettres de même thème. C'est, avec l'Épître à Philémon, une lettre de Pline et un papyrus.

Pour encadrer l'expression littéraire et régulière des droits de son amitié à la clémence d'un maître envers un esclave, Pline le Jeune ne trouve que ces mots : *Caius Plinius Sabiniano suo salutem* et à la fin *Vale*. L'adresse, un mot de salut, un mot de congé : quelle glace !... (1) Le papyrus, bien que du IV^e^ siècle garde l'allure des plus anciens manuscrits. Le « pappas », entendez prêtre, d'Hermopolis recommande en quelques mots à la bienveillance du préfet militaire un soldat déserteur. Aux noms de l'adresse sont joints les titres et des paroles d'affection. La famille du préfet n'est pas oubliée. Le vœu final prend la forme d'une prière. Ce mot hâtif (l'auteur s'excuse) a omis quelques-unes des formules coutumières ; il n'a pu se départir, pour autant, du ton sincèrement amical (2).

A ce ton Paul ajoutera encore, comme il gardera, développera même toutes les parties d'usage. Il aura l'adresse, la salutation, l'action de grâces et la prière au début ; puis en queue le rappel et le salut des amis et un dernier souhait religieux. Et sur tout cela comme sur la recommandation qu'il fait de son fils Onésime, de son enfant nouveau-né, se répand, abondante, neuve, riche de raisons et de motifs divins, la charité du Christ (3).

Il ne saurait être question d'en douter, le ton chrétien et la richesse de cœur à part, cette lettre reproduit le modèle du temps.

Et cependant, sur un autre point, et plus sérieux, on

(1) PLINE, *Lettres*. Ep. XI, 21, cité par PRAT, *op. cit.*, 5^e^ éd. t. I, p 100.
(2) MILLIGAN. *Greek papyri* (*selections from the*) *Cambridge* (1912) n. 51.
(3) PRAT, *op. cit.*, 11^e^ éd. t. I, p. 73 et sv.

s'est posé la question de savoir si c'étaient vraiment là des lettres.

Le corps même des Épîtres a paru suspect. Songe-t-on aux matières traitées ! Il y a, enfermée dans ces pages, de la théologie et de la plus haute. Jamais un auteur ancien n'aurait risqué ces choses sur la feuille légère qu'emporte le vent. Le livre, le traité, l'essai, reproduits, répandus dans le public eussent été le vêtement de ces pensées. Et la forme épistolaire n'eût été qu'un truchement, commode pour l'expression. Lettres comme celles que nous écrivons chaque jour, ou plutôt épîtres à la Boileau-Despréaux ? Telle fut la question.

Elle a été posée de façon si appuyée par un honorable savant, Deissmann (1), que tous les commentaires la reproduisent. Par bonheur ils ne s'y attardent pas... Tout ce qui a été dit de la composition de l'Apôtre ne permet pas l'hésitation.

Qu'il suffise de répondre à une difficulté : même aux Romains il écrit une lettre. Qu'il y traite un thème général n'y change rien... Les destinataires ne sont en rien fictifs ; et le corps de théologie inséré, comme la portée générale que prend par moments l'enseignement leur sont appropriés. A l'Église mère et maîtresse, qui aura son sang, chez qui il parfera sa mission d'apôtre, il devait, en se présentant, de donner sa doctrine par son centre et par sa moëlle, de remettre le meilleur et l'essentiel du dépôt reçu. C'est rationnel, cela va de soi (2).

Quelque chose est cependant à retenir du doute soulevé. Ceci : que l'absence de recherche littéraire accentue encore le caractère de lettre, sans que ce caractère de lettre empêche de s'élever, par échappées, aux sublimités les plus hautes du dogme.

Pas de recherche en effet dans ces lettres ; ce qui tranche sur les rhéteurs d'alors. Ceux-ci soignaient le style : ils

(1) Deissmann, trad. angl. Grieve, *Bible studies*, p. 1 à 61.
(2) Lagrange, *op. cit.*, p. XXXIV.

pratiquaient d'autant plus l'art des figures qu'ils n'avaient que ce moyen de relever leur seul fonds d'idées, les lieux communs. En ce sens Bossuet a raison de dire que l'Apôtre rejette les artifices de la rhétorique. Parfois certains viendraient à point, qui manquent. « Idiota » a-t-il dit de lui-même... Il mettait bonnement le mot, la tournure qui lui venait, la métaphore ou la comparaison familière à sa vie de citadin, de prisonnier ou de lutteur (1).

Mais cette franchise ne doit pas donner le change. Si l'Apôtre rejette la recherche, il sait garder l'usage. La langue, il la possède ; et, quand besoin est, pour le bien des âmes, il sait se faire pressant et marquer une pointe. Il piquera l'attention pour se faire écouter. Il jouera des assonances (ἀσυνέτους, ἀσυνθέτους), ce qui fera retenir ses enseignements. Il usera, il abusera presque de l'antithèse pour être clair, et séparer, isoler les notions avant de les fixer... En ce dernier point fut-il juif ou grec ? Peu lui importait. Mais il n'est pas prouvé que le parallélisme de pensée dont il use, autant que du parallélisme de mots, (et tel qu'il en use, hors de l'exégèse) ne soit que sémitique. Démosthène a pratiqué une inclusion qui rappelle celle des psaumes (2). Pourquoi, en ce point, comme en d'autres, l'Apôtre des gentils, pour l'amour de ses Grecs, ne serait-il pas grec ? L'art, s'il le dédaigna, le revendique. Et saint Augustin s'en est fait l'écho.

Il y a davantage. La beauté n'est pas plus confinée dans la phrase qu'elle n'est circonscrite à la Grèce. Saint Paul a pratiqué ces deux beautés : celle de la force dans l'argumentation et celle de l'éloquence tout court. A ce point l'écorce des mots paraît chétive et cède. Les frontières cèdent aussi à la poussée de vie étrangère ou simplement humaine... Le flot intérieur passe.

L'argumentation de ses lettres, à n'en pas douter, est surtout rabbinique, et si elle déconcerte parfois notre

(1) Norden, *op. cit.*, t. II, p. 502 et sv.
(2) Lagrange, *op. cit.*, p. LI.

logique occidentale, c'est qu'elle emprunte à cette école ses procédés exégétiques. Mais elle n'en est pas moins un peu stoïcienne et tient quelque chose de la diatribè des moralistes... Comme eux Paul mêle la discussion à l'exposition des vérités. Comme eux, il usera de l'interrogation ; et le tutoiement qui affleurera par moments (en place du nous) marquera un désaccord de fond. Comme eux il personnifiera l'abstrait : la Foi par exemple ou la Loi ; il invoquera les exemples des grands et saints personnages ; comme eux il cite librement et par centons ; il use de l'a fortiori et, non des paraboles, mais des comparaisons.

Mais il diffère à la fois des Rabbins et des philosophes par l'esprit et par le cœur. Le littéralisme tuait le juif, la discussion épuisait le Grec. Paul enseignera d'autorité, par la vertu de l'Esprit... Et l'Esprit l'emportant, il oubliera l'adversaire pour ne plus voir que la Vérité et pour la chanter.

Dans ces moments de plénitude, l'expression se simplifie et les mots se gonflent de sens. L'auteur, s'il fut jamais, est résorbé dans l'homme. On ne sait plus si la beauté est dans les choses ou dans les mots. L'éloquence seule s'affirme, le lyrisme. Et l'idéal est atteint qui fait une œuvre classique universelle et éternelle. Platon y doit de rester jeune...

Saint Paul écrira à ses Romains (ad Rom. VIII 35 sq.) « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim ou la nudité, ou le péril, ou la glaive ? — Selon qu'il est écrit :

> « à cause de toi nous sommes mis à mort tout le long du jour »,
>
> « on nous regarde comme des brebis destinées à la boucherie ».

Mais en tout cela nous sommes plus que vainqueurs en Celui qui nous a aimés. Car je suis assuré, que ni mort, ni vie ; ni anges, ni principautés ; ni présent, ni avenir ; ni puissance, ni hauteur, ni profondeur ; ni (aucune) autre chose créée ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu, dans le Christ Jésus notre Seigneur. » Ces lignes ne font-

elles pas entendre également à toutes les générations qui passent ce qu'est la charité?...

C'est que le flot coule, la lave de son âme ! Et sans regarder ni à droite, ni à gauche, il va droit devant lui.

Le Père Lagrange a dit que pour comprendre saint Paul, homme et langage, il ne fallait qu'une règle, celle de l'Épître aux Philippiens (III. 13), et ces mots : « ...oubliant ce qui est passé, me tendant de l'avant... » Chez Paul, les mots qu'il dit sont déjà pleins de ce qu'il va dire. Dans une comparaison ample, déjà il ne considère qu'un aspect ; il laissera inachevée une phrase parce que ce qu'il a dit suffit pour qu'il reprenne, en brisant les mots, le fil de sa pensée ; il annoncera un développement et n'y songera plus, ayant, en cours de route, pris quelque autre chemin de traverse... Pour l'entendre et pour le suivre, il faut prendre son allure : se tendre de l'avant, suivre sa piste et ses chemins de chèvres, en laissant tomber bien des choses. Alors, au travers des obscurités on suit mieux sa trace... Ah! C'est qu'il ne perd pas son temps. « *Extendens seipsum.* » Il agit, et ses lettres sont des actes. Il agit en s'oubliant, mais ses lettres le réflètent. Il agit sans songer à écrire, ne désirant, (car il le désire), ne désirant la diffusion de ses missives que pour davantage prêcher le Christ... Et voilà que son style, par la lecture qui sera faite et refaite de ses Épîtres, marquera de son empreinte les siècles chrétiens qui se lèvent.

* * *

Et voilà que déjà on dépasse l'œuvre pour atteindre à ses résultats. Il est permis de conclure.

Que dire des Épîtres ? Ces écrits, d'un auteur de parler grec, surgis pour les besoins de l'action, en manière d'actes ou de gestes, sont d'authentiques lettres, sans apprêt, mais adaptées au but et puissantes, où s'exprime la personne d'un juif, largement humain et grandi par le christianisme.

Festonnant cette toile, les détails ont été remarqués au passage : langue parlée du temps, teintée de réminiscences des Septante et de néologismes chrétiens ; usage de la

dictée et insertion de citations ; genre épistolaire strict avec ses beautés natives, avec ses anacoluthes, avec ses surcharges de style et de pensée ; et, pénétrant le tout, s'imposant aux fidèles qui naîtront, la poussée en avant vers plus de résultats...

A ces remarques l'histoire et l'apologétique, l'exégèse et le dogme peuvent trouver leur profit.

Pour avoir orienté, guidé la langue chrétienne en deux voies opposées, vers le langage simple d'exposition auprès des fidèles et vers une langue soignée de conquête auprès des païens, ces discours et ces Épîtres entrent dans une histoire de la littérature.

Les qualités de cet écrivain toujours personnel, sa spontanéité s'ajoutant à la cohésion de sa doctrine, assurera l'apologète de la sincérité du docteur et de la compétence du témoin.

L'exégèse et le dogme retiendront le caractère unilatéral de sa pensée et de ses développements. Ce qu'il a voulu dire s'explique par tout son courant de pensée, par le contexte large du but, par le contexte prochain, moins de ce qui précède, parfois, que de ce qui suit. Ils retiendront que des mots pris aux Septante dépassent à l'occasion le sens biblique et que les citations scripturaires, très libres, enferment aussi, sous des expressions d'emprunt un sens tout neuf... Et mille autres détails, dont ceci n'est qu'une amorce.

Ainsi se justifie cette étude : elle signale les diverses utilités du point de vue littéraire.

Il reste cependant, et ce sera le dernier mot, qu'à l'heureux liseur de loisir, qui, après ses heures de lecture, ferme le livre des Épîtres, une présence est toute voisine, et que ce n'est pas celle d'un écrivain. L'homme qui se tient devant lui, c'est le saint Paul de la charité. Mon Dieu quel cœur il a eu, et comme il a su aimer ; comme il y a dépensé le meilleur de ses ferveurs. Un mot reste, qu'il a créé, et qui dit sa vraie beauté : « Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ », « Dans le Christ Jésus ».

JEAN-MARIE AUBRY, S. J.
Ore Place, Hastings.

Le Bienheureux Juan de Avila et les Jésuites espagnols

Juan de Avila ne passe généralement pas pour l'un des grands mystiques du XVI^e siècle espagnol. Il n'a ni la spontanéité féminine ni le souple génie de sainte Thérèse, ni le vol d'aigle de saint Jean de la Croix, ni la forte et sereine théologie de Grenade, d'Osuna, de Laredo ou d'Orozco. Il est à la fois plus et moins que tous ceux-là. Il les précède et les annonce ; il est l'initiateur, le chef de file authentique du grand mouvement mystique qui anima son siècle (1).

Sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, Louis de Grenade et tant d'autres lui doivent quelque chose, sinon de leur sainteté, au moins de la formule littéraire ou théologique qui a consacré leur génie. Jean de la Croix le connut et l'apprécia, sainte Thérèse fut approuvée et encouragée par lui, Louis de Grenade non seulement fut son ami, mais son fils spirituel et son premier biographe. Or chacun sait qu'à ces trois grands noms correspond moins l'idée d'une personnalité singulière que celle d'une pensée et d'une influence.

Avila n'est donc point un génie aberrant. Sa postérité spirituelle témoigne en sa faveur. Ce n'est qu'en fonction de ce qu'elle fut qu'on comprend ce qu'il est ; ce n'est que par l'étude de son influence qu'on saisit le rythme intérieur et le mouvement caché de la sienne.

Inconnu, il l'est resté si longtemps, précisément parce que sa gloire fut éclipsée par celle de ses disciples et que ses héritiers, directs ou indirects, le dépassèrent sinon en sainteté, — jugement réservé à Dieu seul — mais par la

---

(1) Certains auteurs ont cependant entrevu l'importance de Juan de Avila. Il n'en manque pas pour affirmer la vérité élémentaire que nous formulons ici. Voyez A. Gonzalez Palencia, *Historia de la literatura española*, p. 458.

profondeur et l'audace doctrinale, la finesse de leur analyse psychologique, la perfection littéraire, et, pour tout dire, par un souci d'art que les plus grands mystiques espagnols du XVI^e siècle n'ont jamais cru devoir dédaigner.

On me dira qu'en insistant trop sur le caractère théorique et abstrait nous risquons de mal définir Juan de Avila, que, pour faire saisir les traits caractéristiques de sa physionomie surnaturelle, il faudrait que nous missions l'accent plutôt sur l'action que sur la contemplation ; qu'étant avant tout prédicateur, bien plus, le grand prédicateur de son siècle on trouvera dans son éloquence la source de son génie (1) et ce qui le définit, et tout cela sera vrai. Mais l'extraordinaire chez lui, comme d'ailleurs chez sa contemporaine sainte Thérèse ce n'est pas l'action et la contemplation envisagées comme deux domaines étrangers l'un à l'autre et comme juxtaposés, c'est au contraire, la plus haute sainteté réalisée par l'action et la contemplation, l'une compénétrant, alimentant et fécondant l'autre.

Si donc nous sommes amené à parler de son action prodigieusement efficace et féconde comme nous espérons le faire voir, nous n'oublierons jamais l'idéal surnaturel et la pensée directrice qui l'inspirèrent et l'orientèrent.

L'homme.

Ce n'est pas ici le lieu de parler beaucoup de l'homme. C'est surtout sur l'œuvre qu'il voulut accomplir que nous souhaiterions pouvoir insister.

Juan de Avila naquit le 6 janvier 1500 à Almodovar del Campo. Il mourut à Montilla le 10 mai 1569 (2). C'est dire

---

(1) Orateur, il le fut jusque dans les minimes particularités du style. Telles de ses lettres ne sont que des sermons écrits, et adaptés à telle personne particulière. L'homme éloquent s'y révèle tout entier par je ne sais quoi de large, de lyrique et de « nombreux ». Voyez PALENCIA, *op. cit.*, p. 450.

(2) Afin de ne pas multiplier les références nous indiquons une fois pour toutes, les sources principales de nos renseignements biographiques : *Obras del Ven. M. Juan de Avila, clerigo, Apostol de la Andalucia,* Tomo octavo... Madrid, En la Imprenta Real, Año de 1806. — Luis de

qu'il connut la phase la plus glorieuse de l'histoire de son pays. Le XVI^e^ siècle, comme chacun sait, fut celui de Charles-Quint et de Philippe II, de Don Juan, vainqueur des Turcs, et du Duc d'Albe, pacificateur des Flandres, de Pizarre et de Colomb, des Communes et des revendications populaires, de Yuste et de l'Escorial. Ce fut celui de la Réforme et de la Contre-Réforme religieuse, de l'Inquisition et du Concile de Trente.

Sa première éducation terminée, son père, Alonso de Avila l'envoya étudier la jurisprudence à Salamanque. Sa famille voulait faire de lui un juriste. Il rêvait d'être prêtre. On l'envoya donc à Alcala, où il étudia, avec Dominico Soto, les arts et la théologie.

Prêtre à vingt ans, il veut s'embarquer avec les aventuriers qui vont conquérir les Indes. Son évêque s'y oppose et l'adjure de rester dans son diocèse. Juan de Avila obéit et prêche le soir même devant l'évêque. Que l'on retienne ce fait, en apparence minuscule, car il décida de sa vocation. Lui reconnaissant de merveilleuses aptitudes oratoires, l'évêque le consacre à la prédication populaire. Lui qui aurait pu devenir un autre François Xavier, prêchera la croisade intérieure et deviendra l'*Apôtre de l'Andalousie.*

De diocèse en diocèse, de ville en ville, de bourgade en bourgade, il ira désormais, prêchant, commentant et expliquant l'Évangile, catéchisant les enfants, confessant les fidèles, dirigeant les âmes d'élite qui viennent à lui, en convertissant plusieurs, les arrachant à leur frivolité ou à leur ignominie et les menant aux sommets les plus abrupts de la vie mystique, telle cette Sancha Carillo qui, confessée par lui, s'enferme dans une chambre de son *palacio,* prie, jeûne,

---

Grenada, *Obras del V. P. M. Fray Luis de Grenada,* Libro IV°. Tomo VI. Madrid. En la imprente de la real Compañia, año MDCCC, p. 612 sq.— A. Catalañ Latorre, *El Beato Juan de Avila, su tiempo, su vida y sus escritos y la literatura mistica en España,* Zaragoza, 1894. — P. G. de San Juan de la Cruz, *Vida del Maestro Juan de Avila,* Toledo, 1915. — D. V. Garcia de Diego, *B° Juan de Avila, Epistolario Espiritual,* Clasicos Castellanos, T. XI. Madrid, 1912.

et vit comme ces ermites qui naguère habitaient la *sierra* voisine.

Ses conquêtes les plus fameuses sont saint Jean de Dieu, fondateur des Hospitaliers, Francisco de Borja, futur Général de la Compagnie de Jésus, et Luis de Grenade. Ses disciples les plus chers, Diego de Guzman, Antonio de Cordoba et Juan Ramirez, tous trois prédicateurs comme lui. Ses lettres les atteignent tous, car à l'apostolat de la parole, il joignait celui de la plume. C'est l'origine de cet *Epistolario Espiritual*, qui est l'un des principaux monuments ascétiques et mystiques de l'époque. Dans la littérature du XVI^e^ siècle on en trouvera peu de comparables au sien, pour la solidité doctrinale et la saine simplicité de la forme. (1)

Ses œuvres ne nous sont pas toutes parvenues. Elles durent être nombreuses. Les thèmes qu'il y développe sont extrêmement simples et relèvent de l'ascèse bien plus que de la mystique. Son grand traité *Audi, Filia,* sans être un recueil « d'avis simples et presque bourgeois sur la vie dévote », « adressés à une Philothée d'occasion » (2), n'a pas l'envergure des grands traités castillans. Grand orateur, écrivain de talent, Juan de Avila devait être de plus un fondateur de Collèges, de Séminaires et d'Universités. C'est sur ce terrain qu'il devait rencontrer les Jésuites.

Les premiers contacts avec les Jésuites espagnols.

Son destin surnaturel l'y prédisposait en effet. Dans la foule des mystiques du XVI^e^ siècle, Juan de Avila et saint Ignace devaient s'attirer et se rencontrer. Leur effort con-

---

(1) « Ces lettres ne furent pas écrites pour être publiées, comme on le peut voir par leur spontanéité, quelques négligences dans la forme et aussi par quelques répétitions. Elles se distinguent par un style affectif, et très brillant... Ses lettres rappellent celles de Senèque à Lucilius, ou plutôt celles de saint Jérôme ou de saint Augustin, ou mieux encore de saint Paul. » PALENCIA, *op. cit.*, p, 451. Voyez aussi D. V. GARCIA DE DIEGO, *op. cit.*, Prólogo.

(2) R. HOORNAERT, *Sainte Térèse écrivain,* Recueil de travaux publiés par les membres des Conf. d'hist. et de philolog, 49^e^ fasc. Desclée, Paris, 1922, p. 85.

vergeait vers un but commun. Ils éprouvaient l'un et l'autre l'attirance d'un idéal identique : réformer les mœurs du peuple fidèle par l'enseignement religieux, intensifier l'esprit surnaturel, renforcer l'éducation sacerdotale par l'enseignement dogmatique et moral. Il fallait donc des collèges et des séminaires appropriés à ce genre spécial d'apostolat.

Pour saint Ignace comme pour Juan de Avila l'œuvre la plus urgente est donc une œuvre de reconstruction, de réédification. Pour eux, le péril le plus menaçant n'est autre que l'ignorance religieuse. Le remède le plus efficace sera donc l'enseignement, soit direct, soit indirect des vérités dogmatiques et des véritables principes moraux, base de toute vie chrétienne.

Cette pensée imprègne toute l'œuvre d'Avila. Elle domine sa vie. Nous dirions volontiers qu'elle la mène à la manière d'un idéal concret qui provoque l'action, la guide et la soutient. En se précisant, elle se métamorphosera, elle évoluera dans ses modalités superficielles, mais intimement, profondément, elle demeurera identique à elle-même. C'est elle qui donnera à la vie de Juan de Avila cet aspect d'entreprise harmonieuse et bien ordonnée, cohérente et une, persévérante et longanime.

Et notons — chose jamais assez soulignée — qu'il fit un jour ce rêve d'avoir sa milice à lui, de réunir sous ses ordres quelques-uns de ses disciples les plus fidèles, et de les envoyer selon les nécessités du moment et les sollicitations de la grâce, prêcher le Royaume.

Rêve, disons-nous, car il apprit bientôt qu'un certain Ignace de Loyola l'avait devancé dans son projet et se trouvait être le fondateur d'un Institut nouveau, qui s'assignait une fin immédiate identique à celle qu'il voulait pour le sien (1).

Désillusion ? Non pas. Il n'abandonna pas son projet. Il le modifia, avec ce sens concret des circonstances qui était une de ses forces. A quoi bon, en effet, faire double emploi.

---

(1) MONUMENTA HISTORICA S. J., I, *Chron. Soc.*, 1548, p. 302-303.

Déjà très influent, universellement apprécié comme orateur, très suivi comme directeur de conscience, consulté par des évêques et des docteurs, il résolut de mettre à la disposition du Fondateur son influence et ses relations. On sait déjà qu'elles se faisaient tous les jours plus nombreuses. Lorsqu'il résidait dans une ville, il y prêchait chaque soir. La nuit venue, il entendait de nombreuses confessions ; avec ceux qui sollicitaient quelque avis spirituel il avait un court entretien. Chaque cité d'Andalousie ou d'Estramadure devenaient ainsi des centres spirituels qu'il dirigeait, de vive voix lorsqu'il les visitait, — chose fréquente, puisqu'il était un nomade de la prédication — par lettres, lorsque son ministère le contraignait à évangéliser d'autres contrées.

Il ne tarda donc pas à entrer en relations avec les disciples de saint Ignace. Le Saint, de son côté, voyant tout le parti qu'il pourrait tirer de cette sorte de parrainage, ne manqua pas de prescrire aux siens, et tout particulièrement au P. Araoz, d'entrer en relations avec les « Avilinistes » (1). De là naquit cette sorte d'entente spirituelle, cette parfaite et surnaturelle amitié, qui, quinze ou vingt ans plus tard, devait produire cette merveilleuse efflorescence de collèges, de séminaires et d'universités que rêvaient le Fondateur des Jésuites et le grand Prédicateur.

Dès 1549 « le P. Strada écrivit au Maître Juan de Avila dont on a dit plus haut combien il était éminent en piété, en doctrine et en éloquence ; il reçut de lui une réponse qui ne consola pas médiocrement les nôtres (les Jésuites). Il montrait, en effet, à l'égard de la Compagnie une singulière charité et signifiait qu'il était navré de se sentir trop vieux et trop malade pour pouvoir aider la Compagnie par l'adjonction de ses propres forces, mais que tout ce qui serait en son pouvoir, il le ferait » (2).

Saint Ignace lui-même écrivit au grand prédicateur. Nous traduisons ici la première partie de cette lettre qui, pour être peu connue, a, pensons-nous, une valeur singulière :

---

(1) Mon. hist. s. j., *Epist. S. Ign. Loy.* II, p. 201.
(2) Mon. hist. s. j., I, p. 428, *Chron. Soc.*, 1549.

Rome, 15 janvier 1549.

Très Révérend Seigneur en N.-S.

Que la grâce la plus grande et l'amour éternel du Christ Notre-Seigneur soit avec votre Seigneurie; santé et vie avec ses dons très saints et ses grâces spirituelles.

Ayant entendu maintes fois et par plusieurs des nôtres, la faveur continuelle et la si intense charité que Votre Révérence témoigne à notre toute petite Compagnie, il m'a semblé en N.-S. qu'il me fallait écrire ceci pour deux raisons : La première afin de montrer ma gratitude et mon entière reconnaissance, rendant grâces à Dieu, N.-S. et à Votre Révérence en son saint nom pour tout ce à quoi elle s'est employée afin d'augmenter la gloire de sa divine Majesté et accroître le dévouement à ce que nous sommes ; et ainsi, dans un semblable sentiment de reconnaissance, avec tout le dévouement dont je suis capable, je m'offre à Votre Révérence comme l'un de ses alliés ou fils spirituels en N.-S., afin d'exécuter en toute volonté ce qui me sera ordonné par le Seigneur de tous et pour autant que la divine Majesté me donnera de forces à cet effet... » (1).

Ne nous méprenons pas sur ce titre de « fils spirituel » d'Avila que saint Ignace se décerne à lui-même. Le Bienheureux fut, sans doute, le premier à en sourire. Les relations des Saints sont régies par une politesse que nous ignorons parfois. Avila comprenait le sens de ces actions de grâces si sincères. Elles signifiaient un pacte d'alliance et une fidélité réciproque. Que désiraient-ils de plus, soucieux l'un et l'autre de la seule gloire divine et désireux, uniquement, de l'extension de son règne.

En même temps que sa lettre, saint Ignace dépêcha à Cordoue, où résidait pour lors Avila, le P. Francisco de Villanueva, afin de lui expliquer quelques-unes des règles

(1) MON. HIST. S. J., *Epist. S. Ign. Loy.* II, p. 316; et MON. HIST. S. J., I, p. 433. *Chron. S. J.*, 1549. Voyez la réponse d'Avila dans Juan de SANTIVANEZ. *Historia de la Prov. de Andaluzia.*

adjacentes aux *Exercices spirituels* et mal comprises du Bienheureux.

Après une boutade qui ne manque pas de saveur (1), la Chronique ajoute « qu'on lui avait dit (à Avila) que dans les *Exercices spirituels* on s'obligeait par vœu, etc... Mais lorsqu'il comprit qu'en vertu d'une règle formelle, on l'interdisait, il fut touché d'une grande consolation et affirma qu'il dépenserait tous ses soins et toutes ses forces à la conservation et à l'accroissement de la Compagnie, et déplora qu'énervé par l'âge et de nombreuses maladies il ne pût utilement s'y adjoindre lui-même comme l'un de ses membres... » (2).

Il se contenta donc de conseiller à l'un de ses disciples d'embrasser l'Institut nouveau et répondit à saint Ignace pour affirmer une fois de plus son dévouement, non seulement à l'égard des membres de l'Ordre, mais à l'égard de tous ceux qui bénéficieraient de l'enseignement que ceux-ci prodiguaient si largement (3).

Vocation d'Avila à la Compagnie.

Il n'est pas douteux que le Bienheureux ait souhaité entrer lui-même dans la Compagnie de Jésus. Il n'y a là rien qui doive surprendre. Il n'est que d'analyser sa pensée, de scruter les grandes directives de son action pour s'en convaincre. Les textes d'ailleurs sont, par eux-mêmes, assez éloquents.

La communauté des idées qui animaient le grand Prédicateur d'Andalousie et le Fondateur des Jésuites était d'essence trop intime pour qu'elle n'aboutît pas à cette solution, seule adéquate peut-être, en tout cas seule capable de donner au mouvement de rénovation religieuse entrepris simultanément par Juan de Avila et saint Ignace son indispensable unité de direction. Subordonnée, leur action eût

---

(1) ... « *licet enim in universum Societatem Joannes diligeret, de ea tamen pauca intellexerat.* » MON. HIST. S. J., *Chron. S. J.*, 1549, I, 433.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*

peut-être abouti plus vite et plus sûrement. Coordonnée, elle n'évita peut-être pas toujours le gaspillage d'efforts précieux.

Les démarches propres à amener Juan de Avila à la Compagnie commencèrent dès l'année 1549. Il avait donc quarante-neuf ans, mais la maladie qui devait l'éprouver jusqu'à la fin l'empêcha de réaliser immédiatement son projet. Il craignait d'être une charge plutôt qu'une aide efficace et un appui. Il n'y renonça définitivement que vers l'année 1554. Saint Ignace avait tout mis en œuvre pour favoriser son entrée. Il écrivit plusieurs lettres demandant aux Pères qui résidaient en Espagne de lui en faciliter les conditions, dans la mesure où les Constitutions le leur permettaient.

« Quant au Maître Avila, fait-il écrire au P. Nadal, que votre Grâce ne fasse pas de difficultés à l'accepter, parce que Notre Père, dès longtemps, a ordonné qu'on l'y pousse, le dispensant de l'empêchement dont parle votre Grâce ; et ainsi l'on peut dire qu'il s'en trouve dispensé, puisque, avant que se publiassent les Constitutions, le projet de dispense se trouvait entre les mains de Notre Père. De plus s'il paraissait qu'il fallût quelque dispense du Pape, de la Pénitencerie ou du Nonce, comme, en toute rigueur, le demandent les Constitutions, qu'elle s'y emploie » (1).

Le Père de Villanueva qui donnait les *Exercices spirituels* à Alcala, partit donc précipitamment pour Cordoue où résidait le Bienheureux afin de discuter, de la part de saint Ignace, ce projet difficile. Il répondit paisiblement que « s'il avait la santé et quelques années en moins, il entrerait dans la Compagnie, mais que du dehors il ne serait pas moins utile que du dedans » (2).

La raison de santé l'emporta donc sur toute autre. Ce

---

(1) Mon. Hist. s. j., *Epist. S. Ign. Loyolae.* VII, p. 140-141. *Ibid., Monumenta Ign.* Epist. 6479, XI, 406. *Ibid., Epist et Acta P. Jacobi Lainii*, III, p. 173.

(2) Mon. Hist. s. j., II, p. 123. *Chron. S. J.*, 1550. Nieremberg, *Varones ilustres,* 2ª édit., T. VIII, p. 52.

qu'il voulait en effet, ce n'était pas tel ou tel genre de vie mais celui-là seulement qui servirait le mieux l'idéal qu'il s'était assigné et dont l'obtention lui était sacrée comme un devoir. Seule importe la loyauté avec laquelle nous résolvons le problème de la sainteté qui coïncide avec celui-là.

Ce devait donc être son destin providentiel d'être et de demeurer ce « paranymphe » de la Société récente, joli mot qui ne recouvre qu'à demi la tristesse de ne pas avoir pu réaliser ce vœu, formulé dans sa jeunesse : suivre Jésus-Christ jusqu'au renoncement absolu, jusqu'à l'holocauste parfait que suppose et que requiert la vie religieuse (1).

Polémique et Fondation de Collèges.

L'espace nous manque pour exposer comme il le faudrait les nombreuses tentatives d'Avila pour rétablir la réputation injustement compromise des Jésuites.

Lui-même traduit en 1532 devant le Saint-Office sous prétexte de prédication subversive, ne craint pas de défendre la Compagnie contre les injustes accusations du Dominicain Melchior Cano. Il y fut sollicité par saint Ignace lui-même qui lui écrivit de Rome pour lui demander un appui éventuel (2).

« Cette lettre de saint Ignace, dit l'historien de l'Assistance d'Espagne, produisit un heureux résultat, puisque le Bienheureux Juan de Avila, loin de se laisser halluciner par les sophismes de nos adversaires, nous favorisa dorénavant d'un zèle encore plus décidé. Si les invectives de Melchior Cano indisposèrent contre la Compagnie de nombreux religieux d'autres Ordres, les recommandations et les éloges du Maître Avila nous valurent un grand nombre d'excellentes vocations et eurent une influence considérable sur la fondation de quelques Collèges en Andalousie » (3).

---

(1) Mon. Hist. s. j., IV, p. 461. *Chron. S. J.*, 1554. Nic. Orlandino, *Historia Soc. J.*, Coloniae, 1615, Lib. 14, p. 464.

(2) Mon. Hist. s. j., *Epist. S. Ign. Loy.* II, p. 316. A. Astrain *Hist. de la Comp. de Jesus en la Assistencia de España,* I, 332-333. Sur Melchior Cano et la Compagnie, voyez Astrain. *Op. cit.*, II, Ch. 8.

(3) A. Astrain, *op. cit.*, I, p. 332-333. Avila participa aussi à la belle

Ce bel héroïsme porta donc des fruits immédiats. L'œuvre mûrit subitement qu'il méditait depuis des années. Il fallut cette polémique, cette commune épreuve pour resserrer les liens qui unissaient Juan de Avila à la Compagnie.

Habitué aux hommes, discernant à merveille ceux sur qui il pouvait compter, il apprécia d'emblée la valeur du personnel enseignant dont disposait alors la Compagnie en Espagne. Ces hommes, fréquemment patriciens de naissance, avaient fréquenté les meilleures universités. Ils auraient pu faire de brillants professeurs ou des prédicateurs d'une rare éloquence. Mais l'humilité héroïque les sollicitant, ils choisissaient, de préférence aux tâches brillantes, l'humble labeur d'une classe de grammaire, et même — pourquoi pas ? — d'un cours d'écriture.

Comme on le sait, la jeunesse noble pouvait seule se permettre le luxe d'un séjour prolongé dans une ville étrangère pour y suivre des cours universitaires. N'allait pas à Salamanque, à Coïmbre, à Alcala qui voulait. Les ressources de l'humble bourgeoisie et du menu peuple ne permettaient pas ces déplacements dispendieux. L'ignorance des Andalous était donc aussi proverbiale que leur paresse.

Juan de Avila profita de l'entrée en fonction de son disciple préféré Antonio de Cordoba pour exécuter son dessein. Il était fils de cette Doña Catalina Fernandez de Cordoba, marquise de Priego, convertie naguère par le grand Prédicateur et demeurée sa pénitente. Ayant le génie de l'aumône opportune, possédant des biens immenses, désireuse de les affecter à une œuvre durable, la fondation d'un Collège était de nature à la tenter. Son fils la pria donc de bien vouloir avancer les fonds nécessaires à cette entreprise.

Toujours sur le conseil d'Avila, qui restait en relations épistolaires avec lui, Antonio de Cordoba et sa mère « écrivîrent donc à saint Ignace, lui offrant, comme revenus,

---

défense des *Exercices* contre ceux qui, à tort, les attaquaient. Voyez : *Epistolae Mixtae*, T. III, p. 669 et A. Astrain, *op. cit.*, I, p. 377.

ceux d'un canonicat et d'une dignité que possédait Don Antonio dans cette ville » (1).

Le collège fut rapidement construit. Don Juan de Cordoba fit bâtir une maison moins spacieuse, attenante au Collège « où il pensait pouvoir se retirer avec le Père Pierre de Cordoba, le Maître Avila et un domestique qui les servirait afin de bénéficier davantage de la compagnie des Jésuites » (2).

L'inauguration solennelle eut lieu l'année suivante, c'est-à-dire en 1554 : « *Tum Avila qui simul ac nostros in ea urbe conspexit, pro qua re egregie laborabat, magnitudine gaudii elatus in Canticum Salomonis erupit : Nunc dimittis servum tuum Domine. Scholarum exordium ab oratore sumptum est, quem sua praesentia cohonestaverunt Leopoldus ab Austria Antistes, Inquisitor, ceteraque nobilitas, cum catervis academicorum. Adfuit ad ferias natalitias Hieronymus quoque Natalis ab Lusitania, qui et Constitutiones (ut ubique faciebat) in recenti promulgavit, explicavitque Collegio : et gymnasii exercitationes ad morem ordinavit Italiae. Per easdem ferias placuit Decano Joanni consuetudinem Patrum et otia Collegii, remotis arbitris, degustare, cuique tanta animi voluptate se abdidit tantisque religiosos inter illos cumulatus est gaudiis, ut unum aliquem de Societate diceres et eum quidem de novissimis atque postremis* » (3).

Ce sermon d'inauguration est resté célèbre tant pour la crânerie avec laquelle le Grand Prédicateur défendait les Jésuites récemment calomniés, que pour la mâle éloquence et le souffle qui l'animent.

L'engouement pour le nouveau Collège fut tel que les autres établissements durent à peu près se résigner à fermer

---

(1) A. Astrain, *op. cit.*, I, p. 413.

(2) Mon. Hist. s. j., IV, p. 453. *Chron. S. J.*, 1554. Pierre de Cordoba était « Comendador de Montiel y Trece de Santiago, Mayordomo de Felipe II, y Presidente del Consejo de las Ordenez ». Il était le frère de D. Juan de Cordoba. (Salazar y Castro, *Hist. Gen. de la Casa de Lara*. Liv. III, § III, n. 16, cité dans Monumenta Hist. s. j., *loc. cit*).

(3) N. Orlandinus, *Hist. S. J.*, Coloniae, 1615. Lib. XIII, p. 429.

leurs portes : « Lorsque les classes furent ouvertes, tant d'élèves y affluèrent qu'à peine est-ce si l'un ou l'autre des maîtres de Cordoue pût demeurer. Bien plus, ces professeurs incitaient eux-mêmes (rare exemple d'abnégation professionnelle) leurs élèves à entrer en notre Collège. Encore qu'il n'y eût que quatre classes de grammaire qui fussent ouvertes, le P. Natal, conseillé par Don Juan (de Cordoba) et le Maître Avila, y adjoignit un cours de rhétorique, un autre de langue grecque et un troisième de cas de conscience » (1).

Le succès du Collège de Montilla ne fut pas moindre. S'étant rendu en 1557 en cette ville, afin de recomposer son grand traité d'oraison *Audi, Filia*, dédié naguère à sa fille spirituelle, Doña Sancha Carillo, Juan de Avila comptait profiter de ces quelques mois de repos — rares vacances — pour y faire les amendements nécessaires et le livrer définitivement à l'impression.

Mais il comptait sans le zèle de sa fille spirituelle, la marquise de Priego. Celle-ci, ravie de voir le succès et les progrès de son Collège en voulait un de tout point semblable, à Montilla. La chose n'était pas aussi aisée qu'elle le croyait.

Or, saint François de Borgia se trouvait précisément en Andalousie à cette époque (1553) (2). Elle s'en ouvrit donc à lui — le sachant un intermédiaire sagace — et lui persuada d'en toucher un mot à Juan de Avila. Les relations d'amitié qui unissaient le Saint au Bienheureux étaient des plus étroites. Elles dataient de sa conversion opérée, comme chacun sait, à la vue du cadavre de Doña Isabelle, femme de Charles-Quint, et confirmée par un sermon de Juan de Avila.

Le projet de fonder un second Collège de Jésuites fut

---

(1) Mon. Hist. s. j., IV, p. 445. *Chron. S. J.*, 1554.

(2) Sur la part que prit Juan de Avila à la conversion de saint François de Borgia, voyez A. Astrain, *op. cit.*. I, Ch. VI, et surtout, p. 282-283 et note 4. Voyez de plus Ribadeneyra, *Vida de San Francisco de Borgia*, I, 7.

adopté sur l'heure. Il ne fut achevé et inauguré que quelques années plus tard, en 1558. Avila, alors le prédicateur le plus fameux de l'époque, voulut s'y montrer l'ami et le défenseur des Jésuites. Comme à Cordoue, il prêcha devant les notabilités de la ville : « exhortant le peuple à remercier Dieu de la grâce qu'il lui faisait en lui accordant ce Collège, et adjurant les Pères et les Frères d'accomplir avec diligence la fin de leur haute vocation » (1).

Dévouement plus extraordinaire encore, Juan de Avila voulut céder aux Jésuites le Collège qu'il avait lui-même sinon construit, au moins organisé à Baëce, quelques années auparavant (2). Que cette initiative fût complètement désintéressée de sa part, on n'en saurait sainement douter, puisqu'il savait qu'il se heurterait aux difficultés les plus grandes.

Tous ses collaborateurs, en effet, ne partageaient pas son zèle à l'égard des Jésuites, et, sauf ses disciples, beaucoup devaient trouver intempestif le dévouement qui le poussait à se dépouiller pour eux.

Avila, avons-nous dit, n'était pas le fondateur du Collège de Baëce. Il n'avait fait que l'organiser, le constituer. Il l'avait pourvu de professeurs distingués, choisis parmi ses disciples les plus fervents. Il se trouvait en être de plus le *Patron* attitré, en vertu d'une Bulle de Paul III, datant de 1540 (3).

A vrai dire, il n'en n'était pas le seul. Le Dr Rodrigo Lopez, familier de Sa Sainteté, étant le fondateur véritable, partageait cet honneur avec lui.

Les difficultés commencèrent lorsqu'il s'agit d'incliner celui-ci à céder ses droits aux membres de la Compagnie

(1) A. Astrain, *op. cit.*, II, p. 49.

(2) « L'inscription, que l'on conserve encore de nos jours, sur l'arc de l'édifice primitif de l'université ou collège de la T. S. Trinité, prouve, sans aucun doute possible, que ce fut cet excellent chapelain (Lopez) et non le Bienheureux Avila, qui fut le vrai fondateur de cet établissement ». D. V. Garcia de Diego, *op. cit.*, Prólogo, p. xi, note 2.

(3) D. V. Garcia de Diego, *op. cit.*, Prologo, p. XII.

de Jésus, saint Ignace redoutait d'accepter un immeuble grevé par une sorte d'hypothèque morale telle que celle-là, qui pouvait devenir d'un jour à l'autre une charge ou un obstacle.

On se doute de la diplomatie que dut déployer Avila en cette rencontre. En 1554 cependant, le Père Nadal reçut une lettre lui signifiant la fin des négociations. « Les autres Patrons du Collège de Baëce — y était-il dit — consentaient à le céder à la Compagnie », « bien plus, ils y affectaient une rente annuelle de mille ducats » (1).

Saint Ignace avait loué saint François de Borgia de s'être entendu avec le Maître Avila en cette affaire (2). Il redoutait seulement que cette entreprise n'en ruinât de plus importantes par sa soudaineté et les charges qu'elle supposait. L'Ordre encore récent, soumis par conséquent à une crise de croissance, ne disposait pas d'un nombre suffisant de professeurs pour faire face à ces premières difficultés, d'autant que l'on projetait de compléter les cours du Collège de Cordoue et que les « opéraires » adonnés plus spécialement à la prédication criaient de leur côté, au secours (3).

A vrai dire les sacrifices que l'on exigeait du Général étaient énormes. Qui ne comprendrait qu'ils fussent de nature à le faire hésiter. On ne lui demandait rien moins que « trois professeurs de grammaire, un autre de philosophie, deux docteurs pour enseigner la théologie scolastique, un troisième pour l'Écriture Sainte, enfin quatre professeurs pour les classes inférieures, et un maître d'écriture pour les plus jeunes » (4).

Le zèle enthousiaste d'Avila emporta d'assaut les objections élevées par saint Ignace et les Jésuites s'installèrent à Baëce dans le courant de la même année (5).

---

(1) Mon. Hist. s. j., IV, p. 493. *Chron. S. J.*, 1554.
(2) Mon. Hist. s. j. *Monumenta Ign.* IX, p. 134.
(3) Mon. Hist. s. j., IV, p. 468-469. *Chron. Soc.*, 1554.
(4) Mon. Hist. s. j., IV, p. 468-469. *Chron. Soc.*, 1554.
(5) Sur l'importance de cette fondation, voyez la thèse récente de M. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*,

Le bienheureux ne se borna pas à remettre aux mains de saint Ignace trois collèges florissants. Il amorça encore d'autres négociations au sujet d'établissements nombreux (1). Il permettait volontiers que les Jésuites se servissent de son crédit et de ses nombreuses relations pour développer, en Andalousie, leur activité d'éducateurs et de missionnaires. Comme nous le verrons, ses disciples, recrutés souvent dans la plus haute aristocratie lui servaient volontiers d'intermédiaires. Qu'il suffise de citer ici saint François de Borgia, Antonio de Cordoba, Gaspar Loarte, Diego de Guzman, Juan Ramirez.

(A suivre) J. M. De Buck, S. J.

Paris, Alcan, 1924, p. 206-207. « ... Des relations s'établissaient entre certains professeurs de l'Université de Baeza, et la solitude du Calvario. Le collège Carmélitain de Baeza aurait été fondé en effet sur la demande de quelques professeurs... C'est là une indication inappréciable qui semble devoir prouver le lien qui unissait saint Jean de la Croix, dès la période du Calvario avec le centre universitaire de Baeza... Tous ces spirituels, en effet, sont plus ou moins directement les disciples de Juan de Avila... On peut supposer que les maîtres de l'Université avec lesquels Jean de la Croix s'est entretenu, avaient conservé cette austérité sobre d'où toute piété cérémonielle est exclue, ce goût de la grande érudition spirituelle et de la pensée éthique. »

(1) Mon. Hist. s. j., II, p. 633 sq. *Chron. S. J.*, 1552.

Notes de littérature ecclésiastique

Un Commentaire monumental des Actes des Apôtres (1).

Le grand Commentaire publié, parmi les *Études bibliques,* sous la direction de l'école saint Étienne de Jérusalem, vient de faire un nouveau pas en avant. Le *saint Jean* du R. P. Lagrange a été suivi d'assez près par *Les Actes des Apôtres* de M. E. Jacquier, professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

En étudiant *Les Actes des Apôtres,* le Commentateur lyonnais ne s'attaquait pas à un sujet neuf. De 1900 à 1925, sa bibliographie n'énumère pas moins de vingt-trois commentaires, vingt-cinq études historiques et neuf études littéraires sur le second livre de saint Luc. Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Les origines chrétiennes passionnent plus que jamais les esprits que tourmente l'inquiétude religieuse. Or, si les Évangiles nous renseignent sur la personne et l'œuvre personnelle de Jésus-Christ, les Actes nous font connaître le sort immédiat du christianisme après l'Ascension et la Pentecôte, ses progrès à travers le monde alors connu, sa diffusion jusqu'à Rome, cœur et tête de l'univers.

Au « magnifique ensemble de travaux » par lui signalés, M. E. Jacquier a « voulu apporter une modeste contribution ». Elle consiste en un volume in-octavo de onze cent trente pages aux marges étroites et à l'impression serrée ! Sa prétention, il est vrai, n'a pas été d'innover. L'auteur nous avertit qu'il n'a « pas essayé de prouver une hypothèse (personnelle) de quelque nature qu'elle soit, » qu'il a simplement « fait effort pour expliquer le texte à l'aide de la grammaire, du dictionnaire et du contexte » sans négliger

---

(1) *Les Actes des Apôtres,* par E. Jacquier (*Études bibliques*). Paris, Librairie Victor Lecoffre. J. Gabalda, 1926, in-8° raisin de CCCVIII-823 p.

certes « les questions doctrinales, critiques ou historiques que soulevait le texte ».

« La traduction française est ainsi fidèle que possible ; elle suit strictement l'ordre même des mots du texte grec, afin de faire ressortir le mouvement et la cadence de la phrase grecque. Il en est résulté que souvent l'élégance de la phrase a été sacrifiée..., sans que cependant la phrase ne reste une phrase française » (Cette dernière l'est-elle tout à fait?). — La méthode ainsi décrite peut sans doute se défendre. Nous croyons pourtant qu'une traduction plus libre et plus lisible aurait mieux convenu, le commentaire au bas des pages pouvant suppléer plus que largement à ce qu'elle eût ainsi perdu de littéralité. L'on aurait eu deux avantages au lieu d'un.

Après une copieuse bibliographie, M. Jacquier fait, en quarante-deux pages, l' « histoire de la critique des Actes... » Peut-être eût-il été préférable qu'il se tînt davantage sur les sommets, visant moins à tout dire qu'à signaler ce qui vraiment importe. — Les conclusions paraissent exactes et sont, à tout prendre, encourageantes. Elles constatent, il est vrai, « que dans l'étude des Actes on n'a pas marché de progrès en progrès ». Quelques thèses qui paraissaient désuètes à juste titre réussissent çà et là à reprendre vie. — Il s'agit spécialement du système de Tubingue sur le caractère tendancieux des Actes, sacrifiant la vérité historique au désir de concilier le pétrinisme judaïsant et traditionniste et le paulinisme universaliste et novateur. — Certains auteurs, tels que Norden, J. Weiss, Loisy, soutiennent des vues que l'on qualifie, avec beaucoup d'indulgence, d'extrêmement systématiques. — Néanmoins, surtout depuis les travaux de Harnack (1906, 1908, 1911), « on ne peut nier que, dans l'ensemble, il n'y ait un effort pour se dégager de tout ce qui serait conclusion manifestement exagérée, pour reviser les points admis trop vite et sans discernement approfondi, pour se rapprocher, en somme, des données traditionnelles. La marche dans ce sens peut être lente ; il semble cependant qu'elle a commencé ».

Suivant la même méthode très érudite, M. Jacquier étudie, à travers quelque trois cents pages, chacune des diverses questions d'introduction. On peut dire qu'avec lui on entend non-seulement toutes les écoles, mais presque chacun des exégètes, individuellement, qui ont touché aux sujets dont il s'occupe.

Sa position ne nous paraît pas tenable relativement au texte dit « occidental », représenté spécialement par *D, le Codex Bezae*. « En résumé, soutient Jacquier, on ne peut porter un jugement général sur la valeur des leçons dites occidentales ; elles sont à examiner dans le détail, ce que nous ferons dans le Commentaire ».

Il en serait ainsi vraiment, si *D* était un conglomérat formé de manière tout accidentelle. Mais *D* n'est rien de tel, dans son ensemble. Et il faut dire ou bien qu'il représente la meilleure transmission du texte original et que le texte oriental en est une recension intentionnellement abrégée, ou bien, au contraire, que l'oriental est le bon texte et que l'occidental en est une recension intentionnellement extensive. Il n'y a pas de milieu quant au fond des choses. La deuxième hypothèse paraît être la vraie. Il ne s'ensuit d'ailleurs aucunement que *D* n'ait pu retenir et transmettre çà et là l'une ou l'autre bonne leçon, disparue dans la transmission orientale.

Ajoutons que M. Jacquier aurait bien fait, à notre avis, étant donné les proportions quasi exhaustives de son travail, de donner un tableau bien ordonné de toutes les variantes de *D* dignes d'attirer l'attention. C'est la meilleure manière d'en faire saisir la nature.

Le chapitre sur les « Enseignements doctrinaux des Actes... » est fort sommaire et ne donne de ce point important qu'une vue assez vague et superficielle.

En revanche, il n'y a qu'à louer dans les soixante-six pages attribuées au sujet, somme toute, le plus essentiel : La « Valeur historique des Actes des Apôtres ». Franchement, après qu'on a lu ce chapitre, il ne reste rien des objections qui ont pu être faites contre l'historicité soit des récits, soit même des dix-huit discours insérés dans les

Actes. Et les preuves positives ne sont pas moins satisfaisantes que les réponses aux difficultés...

Le commentaire est copieux et clair. A peine quelques lignes, au haut des pages, sont laissées au texte grec et à la traduction. Tout le reste est pris par les notes exégétiques qui interprètent le grec détail par détail.

Neuf *Excursus*, assez brefs, traitent des sectes juives aux temps apostoliques, des scribes,... de la glossolalie ou du parler en langues, de la conversion de saint Paul, du décret édicté par la conférence apostolique de Jérusalem touchant les obligations des païens convertis.

Il est regrettable que les épreuves n'aient pas été revues de plus près. Les fautes fourmillent de manière désagréable. D'une dizaine de mots hébreux rencontrés dans notre lecture, deux tout au plus sont écrits correctement, et plusieurs sont déformés au point d'être méconnaissables...

On rencontre aussi de fâcheuses négligences de langage : « de bonne teneur » pour « de bonne tenue » ; « conférez », pour : « voyez », ou « consultez », etc., etc.

Minuties qui ont leur importance dans un ouvrage de cette envergure. Mais il y aurait cruelle injustice à y insister au lieu de songer à la somme de travail vraiment colossale qu'un tel volume a dû imposer à son vénérable auteur. Les lecteurs en tireront bon profit et en seront vivement reconnaissants. Nous nous en voudrions de ne l'être pas tout le premier.

J. CALÈS, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Motu proprio fusionnant deux Instituts de préparation aux missions, le Séminaire Pontifical des SS. Apôtres Pierre et Paul à Rome et le Collège érigé à Milan pour promouvoir les missions en pays infidèles. — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, 297.

Lettre aux Vicaires et Préfets Apostoliques de Chine. — *Ibid.*, p. 304. — L'extrême sollicitude du Saint-Père pour les missions se manifeste une fois de plus par cette lettre, malheureusement trop lon-

gue pour être reproduite ici en entier. Le Pape met en garde « adversus quasdam fallaces opiniones de Ecclesiae opera in eas gentes ».

Ce qui retarde beaucoup de conversions, c'est la crainte que les missionnaires n'agissent dans des vues politiques, pour promouvoir les intérêts temporels de leurs nations.

« Sanctissimum tamen Missionalium opus istic uberius proveheretur si vana illa fallaxque exstirparetur opinio, quae longe lateque in dies percrebrescit, quaeque in istorum hominum, praesertim juvenum, animis — ut sunt plerumque rudes atque ignari — radices penitus agit, Ecclesiae nempe Catholicae eiusque Missionalium operam non ad ea dumtaxat spectare quae Religionis sunt, sed publicis studiis consiliisque exterarum gentium servire, atque idcirco obstare quominus populi a se evangelica doctrina collustrati vel sui iuris fiant vel ea, quae sunt suae nationis postulata, libere vindicent. »

L'Église est catholique, c'est-à-dire universelle ; elle s'adresse également aux hommes de toutes les races. Quand quelques missionnaires se sont efforcés de faire prévaloir les intérêts de leurs nations, le Saint-Siège s'y est opposé de tout son pouvoir. La formation d'un clergé indigène, que l'on doit promouvoir avec toute l'ardeur possible, montrera aux Chinois qu'on n'a en vue que le règne de Dieu dans leurs âmes.

« Praeterea nemo ignorat — quod ipsum historia omnium temporum testatur — Ecclesiam ad eas, quae cuiusvis nationis aut regni propriae sunt, leges aut constitutiones, sese accommodare ; eorum, qui civili societati legitime praesunt, dignitatis rationem habere atque inculcare ; nihil aliud pro evangelicis operariis et Christi fidelibus quam commune ius, incolumitatem atque libertatem exposcere. Quod si quibusdam in regionibus rerum publicarum administratores Ecclesiae patrocinium interdum susceperunt, hoc ipsa non in indigenarum detrimentum usa est, sed unice ut se suosque in tuto ab malorum hominum vexationibus collocaret... » E. J. s. j.

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE

Communiqué. — *A. A. S.*, t. XVIII ; 1926, 308. — L'opuscule « Padre Pio da Pietrelcina » est declaré interdit *ipso iure* aux termes du c. 1399, 5°.

Instruction du Saint-Office sur la crémation ad omnes locorum ordinarios (*A. A. S.*, t. XVIII, p. 282).

Cadaverum cremationis praxi nonnullis in regionibus, posthabitis iteratis Sedis Apostolicae in contrarium declarationibus atque ordinationibus, in dies, ut relatum est, invalescente, ne tam gravis abusus,

ubi iam obtinuit, confirmetur aliove extendatur, Suprema haec Sacra Congregatio Sancti Officii muneris sui esse ducit locorum per orbem Ordinariorum hac super re attentionem denuo instantiusque, probante SSmo Domino Nostro, excitare.

Et primo quidem, quum non pauci, etiam inter catholicos, barbarum hunc morem, nedum christianae sed et naturalis erga defunctorum corpora pietatis sensui constantique Ecclesiae, inde a primis eius initiis, disciplinae plane repugnantem, veluti unum e potioribus hodierni, ut aiunt, civilis progressus scientiaeque valetudinis tuendae meritis celebrare non dubitent; haec eadem Sacra Congregatio christiani gregis Pastores quam vehementissime hortatur ut concreditas sibi oves omnimodis edocendas curent hoc reapse consilio a christiani nominis hostibus cadaverum cremationem laudari ac propagari ut, animis a mortis consideratione speque corporum resurrectionis paulatim aversis, materialismo sternatur via. Quamvis igitur cadaverum crematio, quippe non absolute mala, in extraordinariis rerum adiunctis, ex certa gravique boni publici ratione, permitti queat et revera permittatur; communiter tamen ac veluti ex regula ordinaria eidem operam vel favorem praestare, impium et scandalosum ideoque graviter illicitum esse nemo non videt; meritoque proinde a Summis Pontificibus pluries, novissime vero per recens editum Codicem iuris canonici (can. 1203 § 1) reprobatam fuisse ac reprobari.

Ex quo etiam patet quod, etsi iuxta decretum diei 15 decembris 1886 (*Collect. P. F.*, n. 1665) Ecclesiae ritus et suffragia non inhibeantur « quoties agatur de iis quorum corpora non propria ipsorum sed aliena voluntate cremationi subiiciuntur »; quum tamen id (ut in ipso decreto expresse adnotatur) eatenus valere tenendum sit, quatenus per opportunam declarationem « crematione non propria defuncti sed aliena voluntate electam fuisse » scandalum efficaciter removeri queat, sicubi specialia rerum temporumque adiuncta id sperare non sinant, funerum ecclesiasticorum hoc quoque in casu prohibitionem integram manere dubitari non potest.

Valde autem longe a veritate abesse, evidenter, dicendi sunt qui, ex speciosa ratione quod aliquem religionis actum defunctus, dum viveret, exercere solitus esset vel quod ultimo vitae momento pravam voluntatem forte retractare potuerit, licitum censent exsequias ecclesiasticas eidem praesenti cadavere, de more persolvere, licet hoc postea, ex propria ipsius defuncti dispositione, sit igni tradendum. Quum enim de hac coniectata retractatione nihil certo constare queat, nullam ipsius in foro externo rationem haberi posse palam est.

Vix vero notatu dignum videtur, omnibus hisce in casibus in quibus

non licet pro defuncto funebria ecclesiastica celebrare, nec licere quidem eius cineres sepultura ecclesiastica donare vel quomodocumque in coemeterio benedicto asservare ; sed ad praescriptum canonis 1212 in separato loco esse reponendos. Quodsi forte civilis loci auctoritas, Ecclesiae infensa, vi contrarium exigat, ne desint sacerdotes ad quos spectat, qua par est animi fortitudine, huic apertae Ecclesiae iurium violationi obsistere, emissaque congrua protestatione, ab omni abstineant interventu. Tum, data occasione, praestantiam, utilitatem ac sublimem ecclesiasticae sepulturae significationem seu privatim seu publice praedicare ne cessent, ut fideles, Ecclesiae intentionem apprime edocti, a cremationis impietate deterreantur.

Et quoniam, denique, haec omnia ad optatum finem, nisi viribus unitis, haud facile erit deducere ; mens est Sacrae Congregationis ut diversarum regionum ecclesiasticarum Sacrorum Antistites, si quando res id exigat, penes proprium Metropolitam convenientes, insimul exquirant, discutiant, statuant quid ad rem magis opportunum in Domino iudicaverint ; et de consiliis hac super re simul initis deque eorum exequutione atque effectu Sanctam Sedem deinde informent.

Datum Romae ex Aedibus Sancti Officii die 19 iunii 1926.

A cause de la propagande faite en plusieurs pays pour la crémation, le Saint-Office inculque avec insistance la doctrine de l'Église à ce sujet. Dans les circonstances ordinaires, elle s'y montre nettement opposée : il faut dénoncer les tendances matérialistes de ses partisans et prévenir le danger de voir s'obscurcir dans l'esprit des fidèles les vérités de l'au-delà.

En particulier, la Sacrée Congrégation note les points suivants :

1) Quand la crémation se pratiquera, non d'après la volonté du défunt, mais *par la volonté d'autrui*, les rites funèbres peuvent être accordés, sans, toutefois, que le clergé accompagne le corps jusqu'au four crématoire (S. O. 15 déc. 1886). Mais, pour prévenir tout scandale, il doit être *notoire* que le défunt n'est pour rien dans le traitement qu'on fait subir à son cadavre : si les circonstances rendent cette notoriété impossible, les solennités funèbres demeurent prohibées.

2) Pour accorder les rites ecclésiastiques à quelqu'un qui a ordonné la crémation de son cadavre, il ne suffit pas de penser qu'*il a pu in extremis rétracter* cette volonté ; le fait qu'il pratiquait encore quelques actes de religion, n'est pas non plus un indice suffisant ; il faut une *preuve* de cette rétractation, la *présomption* ne suffit pas. Nous pensons toutefois que, si le moribond était bien disposé et a reçu les sacrements en pleine connaissance, le fait qu'il a oublié de rétracter, ou qu'on a

oublié de lui faire rétracter, une disposition peut-être vieille de plusieurs années, n'est pas un obstacle à lui accorder les rites ecclésiastiques.

3) Dans tous les cas où ces rites sont interdits, les *cendres* du défunt ne peuvent pas recevoir la sépulture ecclésiastique ; elles ne peuvent être conservées dans le cimetière bénit, mais doivent être gardées séparément (can. 1212). Si l'autorité civile exige le contraire, les prêtres doivent s'y opposer et protester et s'abstenir de toute participation.

4) En toute occasion le clergé inculquera la signification et l'excellence de la sépulture chrétienne. J. Salsmans, s. I.

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Circulaire à tous les Ordinaires sur les prêtres se rendant hors de leur diocèse *pour raison de santé ou de villégiature ou pour se récréer.* — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, 312.

Rme Domine uti Frater. Sacrae huic Congregationi exploratum est, sacerdotes quosdam, aestivis potissimum et autumnalibus temporibus, cum valetudinis causa rusticationem in montibus aut iuxta mare suscipiant, vel ad aquas salubritate praestantes proficiscantnr, ut balneo vel potu utantur, vixdum sacro peracto, reliquum diei tempus in voluptuariis conversationibus traducere, theatra, saltatorios ludos, cinematographa, quae vocant, et cetera huiusmodi spectacula adire, quae sacerdotis dignitatem prorsus dedeceant. Nonnullos etiam, talari veste deposita, profanum omnino vestitum induere, ut magis liberi ac soluti evadant.

Huc accedit ut, ceteris etiam temporibus, sacerdotes non desint, qui huiusmodi libertati indulgendo, profanam sibi vestem induant quo urbes non noti invisant, et indecoris et haud honestis spectaculis intersint.

Ut autem gravissimum hoc detrimentum, pro facultate, reparetur, simulque praecaveatur ne huiusmodi sacerdotum numerus infeliciter increbrescat, ideoque morbus contagione pervulgetur, haec Sacra Congregatio Concilii dum postulat ut Ordinarii omnes in hanc rem mentem et animum diligentissime convertant, praescripta quae sequuntur servanda decrevit :

1. Sacerdotes qui e propria dioecesi, valetudinis causa, per aliquod tempus discedere cupiant, id Ordinario suo submisse petant, tempus pariter denuntiantes profectionis et reditus itemque loca, quo se conferre constituerunt.

2. Curent Ordinarii ut eas causas, quibus innixi sacerdotes facultatem discedendi e dioecesibus postulaverint, accurate reputent ac decernant; postulantium mores vitaeque rationem prius diligenter perpendant et nonnisi caute eiusmodi facultatem largiantur.

3. Exigant insuper ut sui sacerdotes semper eligant ea diversoria seu hospitia quae Dei administros non dedeceant.

4. Ordinarii praeterea horum sacerdotum nomina quantocius Curiae illius dioecesis renuntient, quo iidem se conferent, itemque significent cum tempus eisdem concessum, tum diversorium seu domum, in qua hospitio excipientur.

5. Itidem sacerdotes, cum ad locum pervenerint, ubi commorari cupiunt, quam primum Curiae illius loci se sistant, vel, pro rerum adiunctis, Vicarium foraneum sin minus parochum adeant, qui deinceps rem Ordinario suo referre debet.

6. *a)* Ordinarii autem locorum, quo sacerdotes valetudinis causa se conferre solent sacerdotibus inibi commorantibus sedulo attenteque invigilent, vel per se vel per sacerdotes, quibus hoc peculiare munus demandaverint; et ad sacra facienda eos non admittant, nisi iis, quae supra diximus, praescriptis obtemperaverint.

b) Ut autem hi sacerdotes facilius in officio contineantur, opportunas poenas constituant quibus afficientur si scandalum dederint, vel si quoquo modo aliquod egerint, quod sacerdotali munere indignum sit.

c) Comminari etiam possunt *suspensionem ipso facto incurrendam* si publica theatra, cinematographa, ludos saltatorios ceteraque huiusmodi profana spectacula adeant, vel si talarem vestem deponant.

d) Denique poenis, ad sacrorum canonum normam, hos ecclesiasticos reapse multent si huiusmodi praescriptis ceterisque Ecclesiae legibus non obtemperaverint.

e) Propriae istorum ecclesiasticorum Curiae rem diligenter referant, et, si opus fuerint, Sacrae etiam huic Congregationi.

7. Hac in causa, etiam quoad Religiosos, Ordinarii invigilent, poenasque, si deliquerint, ad sacrorum canonum normam decernant, eosque Superioribus maioribus denuntient.

La bienfaisante sévérité de cet important document n'échappera à personne. A notre époque où tant de chrétiens pensent se permettre impunément toutes les imprudences, l'Église veille spécialement à l'honneur et à la vertu de ses ministres, à la parfaite dignité de leur vie.

Ainsi, pour aller en villégiature hors de son diocèse, un prêtre doit être muni de l'autorisation de son Ordinaire. Ce dernier avertira l'Or-

dinaire du lieu où se rend le prêtre pour qu'il étende à ce prêtre sa vigilance paternelle et le contienne dans le devoir, fût-ce, si c'était nécessaire, au moyen de menaces ou même de peines ecclésiastiques.

Cette circulaire coupe court à une échappatoire. Bien des statuts diocésains ou des décisions de conciles provinciaux interdisent aux prêtres de sortir en costume séculier, d'aller au théâtre, etc., parfois même sous peine de suspense *latae sententiae,* comme c'est le cas dans toute la Belgique depuis le dernier Concile de Malines. Mais ces prescriptions particulières n'obligeaient pas les étrangers (*peregrinos*), à moins que l'évêque n'ait déclaré vouloir les atteindre s'il voyait là une exigence de l'ordre public (c. 14, § 2, 2°). Il était par trop facile d'aller dans le diocèse ou la province voisine et de s'y attribuer la plus grande liberté. Maintenant les prêtres en villégiature sont avertis que l'évêque du lieu ne les traitera pas avec plus d'indulgence que ses propres sujets, tout au contraire.

Rien n'empêcherait les évêques — et ce serait bien dans l'esprit de la circulaire — de faire, s'il y a lieu, une addition à leurs statuts ; ils y indiqueraient nettement quelles actions de ce genre sont interdites aux ecclésiastiques, et sous quelles peines, et déclareraient que les prêtres étrangers au diocèse sont compris sous ces prohibitions et soumis, le cas échéant, aux mêmes peines.

Quant à l'autorisation à demander pour partir en villégiature hors du diocèse, le texte même permet de l'entendre *cum grano salis*. On ne devra pas écrire à l'évêché pour aller passer quelques heures, ou même deux ou trois jours, à la campagne ou au bord de la mer. Le texte dit « per *aliquod* tempus », pendant *un certain temps,* expression élastique, que les règlements diocésains, ou les mesures prises en commun entre les évêques d'une même région ou d'une même province, pourraient avantageusement déterminer en tenant compte des circonstances locales très diverses.

Le numéro 7 ne déroge aucunement à l'exemption religieuse. Il invite seulement les Ordinaires des lieux à exercer leur vigilance sur les religieux qui se trouveraient à la mer, aux eaux, à la montagne, etc., en utilisant les pouvoirs déjà mentionnés par le Code, « ad sacrorum canonum norman ». D'après le c. 616, les réguliers qui se trouvent « illégitimement » hors de leur couvent ne jouissent pas de l'exemption ; s'ils en sont sortis « légitimement » mais ont commis un délit au dehors, l'Ordinaire doit avertir leur Supérieur, et si celui-ci manque à son devoir de les punir, l'Ordinaire les punira lui-même.

On a remarqué l'importance attachée par la circulaire au port de l'habit ecclésiastique ; elle y revient jusqu'à trois fois, et, démasquant

tous les prétextes, elle donne impitoyablement, presque brutalement, les raisons les plus fréquentes de l'attitude opposée : « ut magis liberi ac soluti evadant... ; quo urbes non noti invisant, et indecoris et haud honestis spectaculis intersint », Mais, si l'habit ecclésiastique est une sauvegarde si nécessaire pour le prêtre, l'habit religieux n'est pas moins utile, tout au contraire, aux religieuses ou aux religieux dépourvus des grâces du sacerdoce. On ne saurait trop admirer le dévouement de tant de Frères et de Sœurs qui, pour continuer leur apostolat auprès de l'enfance et de la jeunesse, ont consenti, sur d'innombrables points du territoire français, à faire le sacrifice du costume religieux auquel ils tenaient tant. Notre profonde estime pour ces nobles victimes du combisme ne nous empêche pas de constater que cette sécularisation du costume a souvent causé un réel affaiblissement de l'esprit religieux, parfois de plus graves dangers et des inconstances dans la vocation. Il est donc grandement à souhaiter que les catholiques français, mes compatriotes, secondent par tous les moyens le puissant mouvement, qui doit bientôt amener tous les religieux et toutes les religieuses de France à arborer avec une humble fierté leur habit religieux.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Doutes sur la Consécration du genre humain au Sacré-Cœur. — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 319.

Si on fait la consécration du genre humain en la fête du Sacré-Cœur, jour où cette consécration est facultative, il faut employer la formule transmise aux Ordinaires par la S. Congrégation des Rites le 17 octobre 1925 (1).

En la fête du Christ Roi, on doit réciter cette formule de consécration et, de plus, les litanies du Sacré-Cœur.

Doutes sur le propre calendrier des Congrégations religieuses. — *Ibid.*, 320. (Réponse à l'évêque de Nagpor.)

In decreto S. R. C. diei 28 februarii 1914 ad II, circa Festa localia quae a Religiosis recoli debent, legitur : « Congregationes seu Instituta utriusque sexus a S. Sede approbata et sub regimine unius praesidis generalis constituta, si ad recitationem Officii divini teneantur, proprium pariter habeant Calendarium ».

Quaeritur :

I. An per Congregationes seu Instituta supradicta intelligantur etiam Congregationes clericorum qui divini officii recitatione non obligantur nisi ob receptos ordines sacros seu maiores ?

(1) La formule, suivie de traductions, se trouve dans les *A. A. S.* de 1925, p. 542. Voir aussi p. 607.

II. An qui pertinent ad praefatas Congregationes seu Instituta, Orationi *A cunctis* addere valeant nomen Patroni praecipui propriae Religionis, in ecclesia ubi Missam celebrant, post recitatum nomen Sancti titularis eiusdem ecclesiae?

III. An sacerdotes dictae Congregationis seu Instituti habentis Calendarium proprium, et qui, ubi rectores et capellani regulariter addicti sunt sacro ministerio alicuius ecclesiae seu sacelli, teneantur recolere *cum octava* Sanctum titularem et dedicationem ecclesiae cathedralis nec non Patronum principalem loci seu dioecesis?

Et sacra eadem Congregatio exquisito atque audito specialis Commissionis suffragio, re sedulo perpensa, rescribendum censuit.

Ad I. *Affirmative* in omnibus.

Ad II. *Negative* sine speciali Indulto Apostolico.

Ad III. *Negative*; seu sine octava, iuxta Rubricas.

Atque ita rescripsit ac declaravit, die 14 maii 1926.

Comme cela résulte de la seconde réponse — non moins que de principes plus généraux — les réguliers qui avaient le privilège de nommer leur fondateur, conservent ce privilège.

S. CONGRÉGATION CÉRÉMONIALE

Deux Protocoles sont approuvés pour l'admission des ambassadeurs et des ministres plénipotentiaires accrédités auprès du Saint-Siège. Ces documents ne se peuvent résumer. On en trouvera le détail dans *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, 350-364. On aurait tort d'en sourire. Les tendances démocratiques (ou soi-disant telles) de notre époque ne doivent pas nous faire oublier les manifestations extérieures de respect dues au Souverain Pontife et dues aux représentants du pouvoir civil. Pascal avait dit : « Le respect est : Incommodez-vous. » Et le protestant Guizot : « L'Église catholique est une grande école de respect. »

SECRÉTAIRERIE D'ÉTAT

Circulaire à tous les nonces, internonces et délégués du Siège Apostolique, et à tous les ordinaires d'Italie, sur la condition inique du catholicisme au Mexique. — *A. A. S.*, t. XVIII, 1926, 326.

Ce document, rédigé en italien, dénonce très énergiquement l'hypocrisie et la violence du gouvernement mexicain, et sollicite les prières de tous les fidèles « per la cessazione delle persecuzione e per il perdono dei colpevoli ». Les mêmes intentions devront être ajoutées aux autres intentions recommandées dans la Bulle qui étend l'Année-Sainte au monde entier.

E. JOMBART, S. I.

Bibliographie

G. Ricciotti, Can. Later., **Le lamentazioni di Geremia,** Versione critica dal testo ebraico con Introduzione e Commento. Torino, Marietti, 1924, 25 × 16 cm., VIII-102 p., 12 l.

G. Ricciotti, Can. Later., **Il libro di Giobbe,** Torino, Marietti, 1924, 25 × 16 cm., XII-258 p., 25 l.

Le Chanoine Ricciotti s'est proposé de « faire connaître un peu mieux dans son pays les hommes et les livres de la Bible *à la lumière de l'histoire* (Lamentaz. p. VII) ». Il juge « qu'il y a trop de Catholiques, du moins en Italie, qui pensent qu'une bonne formation théologique est suffisante pour comprendre et expliquer adéquatement l'Écriture-Sainte (Giobbe p. VIII) » et qui dès lors ne se mettent aucunement en peine de replacer les écrits bibliques dans le milieu de leur temps et de leur pays. A cet état d'esprit il veut remédier par des études de haute vulgarisation exégétique, par l'édition des livres de l'Ancien Testament traduits, commentés, pourvus d'introductions solides ; il nous a donné successivement en 1923 le livre de *Jérémie*, en 1924 les *Lamentations* et le livre de *Job* et il nous annonce dans ses préfaces qu'il étendra ses recherches à d'autres livres encore.

L'auteur réalise parfaitement le plan qu'il a conçu. Chaque volume s'ouvre par une introduction claire, méthodique, intéressante. Celle qui précède les *Lamentations* compte 58 pages et se divise en trois chapitres : le premier « Rites funèbres de l'antique Orient » étudie ce que nous ont laissé, en fait de chants funèbres, l'Égypte et la Chaldée, les deux pays à l'ombre desquels Israël a grandi. Un second chapitre, consacré aux questions de critique littéraire, a pour but d'établir que Jérémie est l'auteur des cinq *Lamentations*, de déterminer l'intention, la date, les caractères de chacun de ces chants. Le dernier chapitre traite du texte et du rythme. Vient alors la traduction italienne, accompagnée de notes concises, bien choisies, destinées à mettre en lumière tout le sens du texte biblique.

Une science exégétique solide mais évitant volontairement toute aridité technique, une grande clarté d'exposition, un vif souci de marquer l'aspect intéressant, actuel des questions, une connaissance approfondie des travaux antérieurs assurent aux livres de M. Ricciotti la confiance des lecteurs. Peut-être le désir de s'adapter, de condescendre aux goûts moins austères du public qu'il vise, a-t-il amené parfois l'auteur à un exposé trop libre, trop peu rigoureux des problèmes et de leurs solutions ; on aimerait à rencontrer plus souvent encore cette précision concrète, vivante, qui donne le sentiment de la discus-

sion serrée, totale, cette argumentation nette, exhaustive qui saisit la question dans toute son acuité et la résout de façon définitive. Mais ces lacunes n'apparaissent que rarement ; dans l'ensemble les deux volumes que nous analysons sont fermes, vigoureusement conçus et réalisés. Les exégètes catholiques ne seront pas toujours de l'avis de M. Ricciotti, même en certaines questions de date et d'auteur : ils seront unanimes à reconnaître la haute valeur, la grande utilité de ses travaux.

J. Levie, s. i.

Thomas Villanova, O. M. Cap. **Tractatus de satisfactione sacramentali.** Innsbruck, Rauch, 1926, 20 × 13, 96 p. Prix 1,50 M.

Cet opuscule expose solidement la théorie de la satisfaction sacramentelle. Bien que l'auteur écrive « pour l'utilité des confesseurs », il nous semble que c'est le côté *pratique*, qui est le moins mis en lumière. N'aurait-il pas dû indiquer plus nettement des industries précieuses, comme en suggère Genicot, *Theol. mor.* II n. 313, pour pouvoir imposer sans inconvénient une *paenitentia gravis ?* Cela est important surtout de nos jours, comme l'inculque notre Concile provincial, n. 283. Pourquoi par exemple ne pas prescrire, avec une œuvre surérogatoire, un exercice de pitié obligatoire par ailleurs ou un autre exercice que le pénitent s'est déjà proposé ? Celui-ci reçoit ainsi l'impression salutaire que le confesseur ne se contente pas d'une pénitence banale de cinq *Pater* et cinq *Ave.* — Il n'est pas certain que la prière *Passio D. N. I. C...* donne par elle-même à toutes les bonnes œuvres du pénitent la valeur de satisfaction sacramentelle... Soit, mais le confesseur ne peut-il y suppléer par un acte de sa volonté ? — Enfin l'auteur n'exclut pas assez nettement l'assertion outrée de quelques-uns, que la volonté du pénitent de ne pas exécuter une pénitence légère rende l'absolution invalide.

J. Salsmans, s. i.

Lenz I. **Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa.** Trèves, Paulinus Druckerei, 1925, 24 × 17 cm., 123 p. Prix 3,20 M.

Les 120 pages de cette brochure, fort remplies et de petits caractères, et qui aboutiraient facilement à faire un gros volume in-douze, garantissent à S. Grégoire de Nysse, auquel tel historien du dogme préférait Amphiloque d'Iconium, la place d'honneur qui lui revient parmi les trois grands Cappadociens. L'auteur, élève de Diekamp, a bien approfondi l'étude de la doctrine du frère cadet de S. Basile. Cela lui donne l'occasion de mettre au point un certain nombre d'appréciations courantes, notamment dans l'introduction (p. 5-15) qui contient d'excellentes choses. La division du livre est fort simple : d'abord la

question de la divinité du Sauveur, éternelle, consubstantielle (p. 16-56), puis celle de son humanité complète, avec la sainteté, la science et l'individualité (p. 57-87) ; enfin celle de l'union théandrique dans le Christ, avec ses divers chefs de preuves, entre autres ses affirmations de la maternité divine de Marie et ses précisions contre Eunomius et Apollinaire (p. 88-119) ; une courte conclusion et une table sommaire des noms propres ferment le volume. Si toute la question trinitaire et christologique de la deuxième moitié du IV^e^ siècle entre dans son sujet, l'auteur a soin de la concentrer autour de Grégoire. Le néonicénisme est sommairement traité ; la place de Grégoire en christologie, vis-à-vis des théories de Raven (1923), par exemple, aurait dû être plus soulignée.

J. DE GHELLINCK, S. I.

ILDEFONSE DE VUIPPENS, O. M. Cap. **Le paradis terrestre au troisième ciel.** *Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles.* Paris, Fribourg (Suisse), Librairie saint François d'Assise, 1925, 25 × 16 cm, 166 p.

L'auteur a voulu rechercher quelle a été la pensée des premiers chrétiens au sujet de l'Eden des origines : subsistait-il encore ? était-il situé au troisième ciel ? Ce sont les deux parties de son travail. Recherche assurément originale et plus féconde qu'on ne le croirait à première vue. La réponse affirmative à chacune de ces deux questions se diversifie quand il s'agit de préciser la signification de la seconde : ce troisième ciel est ou bien le troisième des sept cieux planétaires de l'antiquité, ou bien le ciel de la planète Mars. La somme de documents compulsés témoigne d'une lecture et d'une intrépidité de travail peu communes, dans tous les domaines. C'est ce qui fait l'intérêt de cette revue. Oserions-nous ajouter que cela en fait toujours la force démonstrative ? Ce serait dépasser la vérité. L'auteur d'ailleurs se rend bien compte qu'il touche à trop de domaines différents, comme ceux de l'exégèse, de la philologie classique et de l'histoire comparée des religions, si l'on n'en veut citer que deux des plus complexes dans l'étude des traditions eschatologiques des peuples, pour pouvoir déployer compétence égale sur tous les points ; son interprétation est contestable par endroits (p. 93-94, p. 11, etc.) et il n'est plus permis de s'appuyer sur le dialogue *Philopatris* de Lucien.

J. DE GHELLINCK, S. I.

LANG, A. **Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen methodologie und ihrerGeschichte.** (Münchener Historische Studien, 6.) Munich, Kösel-Pustet, 1925. 25 × 16 cm., VIII-256 p.

Depuis une vingtaine d'années, les questions que soulève le traité des « lieux théologiques » ont été remises à l'ordre du jour par les études du P. Gardeil, Schwalm, Lemonnyer, Hourcade, etc. Aujourd'hui, l'importante contribution qu'apporte M. A. Lang nous fait prendre immédiatement contact avec le *De locis theologicis* de Melchior Cano. L'illustre dominicain espagnol, personnalité puissante, tempérament combatif, ardent dans ses sympathies et capable d'en susciter de profondes, irréductible dans ses antagonismes — témoin sa lutte contre son confrère Carranza ou contre les premiers Jésuites — a marqué de son empreinte le traité classique en la matière, qu'il avait longuement mûri et qui lui a valu à bon droit le titre de Père de la méthodologie théologique. M. L. analyse l'homme et l'œuvre, en historien et en théologien ; les circonstances qui, à ce moment décisif de l'humanisme et de la réforme, conditionnent l'élaboration du traité ou de ses diverses parties, non moins que le contenu détaillé de l'ouvrage, sont analysées dans une étude critique et comparative des plus intéressantes. La physionomie théologique de Melchior Cano s'en dégage comme celle d'un conservateur et d'un progressiste tout à la fois, champion attitré de la tradition dont il a systématisé la défense, et initiateur capable de s'adapter aux exigences nouvelles ; non pas qu'il ait tout créé à neuf dans son livre, car il a eu des prédécesseurs qui ont incidemment traité de ces matières et formulé des expressions identiques ; mais il a unifié, systématisé, et scientifiquement créé le traité. Le parallèle qu'on a voulu établir entre les *Topiques* d'Aristote et le *De locis* comme l'avait fait le P. Gardeil et d'autres, est contredit par Cano lui-même et devrait plutôt être cherché dans la *Dialectica* d'Agricola qu'il suit par endroits presque textuellement. Signalons encore, parmi les objets de comparaison ou d'application intéressante, les passages où L. nous parle de Mélanchton et de Cano, les pages sur la Bible, son texte et son interprétation, sur l'argument patristique, sur l'Immaculée Conception, sur les canonistes, sur la place de saint Thomas dans la tradition et dans l'inspiration de l'œuvre, etc. On pourrait discuter quelques détails, épiloguer sur le sens donné à « probabile », etc. Mais cela n'enlève rien à la valeur de l'ouvrage riche en renseignements historiques et en aperçus théologiques et remarquablement documenté par rapport aux travaux de langue française.

J. DE GHELLINCK, S. I.

PUIG DE LA BELLACASA (Joachim), S. J. **De Transsubstantiatione secundum S. Thomam.** *Oratio habita in Coll. Max. Sarrianensi, s. j., in solemni studiorum instauratione 1924-1925.* Barcinone, Casals, 1926. 26 × 19 cm., 31 p.

Étude d'exégèse thomiste. L'auteur soutient contre Bassana, Billot, Cohalan, etc., la thèse ancienne de la destruction du pain et du vin. Le sens relatif du terme *non-annihilatio* est expliqué d'après *Sent.* 4 d.

II q. 1 a. 2; l'action conversive se termine à une certaine effection (sans transmutation) du Corps du Christ, en un sens déterminé par *Sum. Th.* III q. 75 a 7 et 8. Critique de *Sent.* 4 d. 11 q. 1 a. 3, comme point d'insertion thomiste de la nouvelle thèse.

M. Ledrus, s. i.

Henrich Lennerz, s. j. **Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren.** Herder, 1926, 14 × 20 cm., VIII-254 p. Prix : M. 8; relié M. 9.60.

L'ouvrage a pour but de faciliter et d'assurer l'intelligence exacte des documents ecclésiastiques relatifs à la connaissance naturelle de Dieu (de Bautain aux Modernistes).

Si le P. Lennerz s'adresse aux profanes (p. IV) les exposés sont un peu trop ternes; mais l'utilité du travail sera appréciée des étudiants en théologie auxquels il économisera des frais de recherche; ils y trouveront les éléments objectifs d'un jugement personnel sur les questions. L'auteur n'interprète pas les documents; ils les replace sommairement dans leur cadre historique. On souhaiterait plus abondantes les données psychologiques : l'objectivité n'y perdrait rien.

Les documents principaux sont publiés en appendice dans la langue originale. Pourquoi ne pas s'y référer au cours même de l'ouvrage? Pourquoi ne pas y imprimer en italiques les remaniements de texte?

M. Ledrus, s. i.

J.-B. Thibaut. **La liturgie romaine.** Paris, Bonne Presse, 1924. 25 × 17 cm., 123 p.

Cette brochure contient quatre études dont les trois dernières au moins se rapportent à la liturgie romaine. La première considère la liturgie primitive antérieurement à la constitution des divers rites.

Le R. P. Thibaut exprime beaucoup d'idées originales dont plusieurs méritent d'être poussées. Mais l'on est mal impressionné par le chapitre premier, intitulé *La liturgie primitive et le grand Hallel.* Reprenant la thèse de Bickell, l'auteur prétend que la liturgie primitive emprunte directement son thème euchologique et l'ordonnance de ses principaux rites symboliques au rôle des psaumes du *Grand Hallel* qui se récitaient durant le festin rituel de la pâque juive, au moment où le père de famille accomplissait la bénédiction de la quatrième coupe. Malgré notre bonne volonté, la comparaison entre les psaumes CXIX-CXXXVI de la Vulgate (le *Grand Hallel*), d'une part, et la messe du VIII^e^ livre des *Constitutions apostoliques,* d'autre part, ne nous a nullement convaincu de la thèse du R. P. Thibaut. Que n'a-t-on pas tiré de ces comparaisons de textes, surtout en liturgie historique!

Dans le chapitre second, *La liturgie romaine grecque d'après saint Justin*

et saint Hippolyte, l'auteur rencontrant déjà dans le premier de ces auteurs le mot *messe* πομπή, propose de le traduire non pas par *renvoi* (*missio*), mais par *envoi :* la messe réalisant en vérité l'envoi solennel, la « pompe » de l'Église par la médiation du Christ rédempteur, la prière par excellence que le prêtre envoie (ἀναπέμπει) au ciel. Puis, passant à saint Hippolyte, il propose d'identifier la *Didascalie des Apôtres* avec le περὶ χαρισμάτων de cet auteur, que l'on considère comme perdu. Ces deux thèses nous ont paru mieux prouvées ; cependant il nous reste encore des difficultés.

Le troisième chapitre reconstitue, surtout d'après Tertullien, Cyprien et Augustin, la liturgie romano-africaine des IIe, IIIe et IVe siècles ; enfin le dernier concerne la liturgie romaine-latine dans ses rapports avec les liturgie orientales, notamment avec la liturgie grecque de Jérusalem, dite de saint Jacques.

Le R. P. Thibaut continuera, nous l'espérons, ses études liturgiques qui pourront aboutir à des solutions nouvelles de plusieurs problèmes.

E. de Moreau, s. i.

Orazio M. Premoli. **Storia Ecclesiastica Contemporanea** (1900-1925). Torino-Roma, Marietti, 1925, 23 × 15 cm. Prix : L. 27.

Le R. P. Premoli n'a pas reculé devant ce travail si difficile : écrire l'histoire de son temps.

Il s'attache d'abord aux quatre derniers pontificats. Je ne pense pas qu'il omette une seule des mesures importantes prises par les papes, de Léon XIII à Pie XI, un seul des événements notables pour l'Église universelle qui se soient passés sous leur règne. Le reste du livre nous fait parcourir tous les pays d'Europe, d'Asie, d'Afrique, d'Amérique et d'Océanie, où il y a des catholiques. Il est assez naturel que l'histoire de l'Italie soit mieux connue du P. Premoli que celle de l'Allemagne ou des États-Unis. Néanmoins, d'une façon générale, son exposé succinct et clair, est aussi suffisamment complet.

Il est souvent fort malaisé de se documenter sur les faits les plus récents. Pour les historiens de l'Église, le livre du R. P. Premoli sera donc précieux.

E. de Moreau, s. i.

L. Garriguet. **Eucharistie et Sacré-Cœur,** *étude comparative de théologie et d'histoire sur les deux dévotions,* Paris, Téqui, 1925.

Le culte de l'Eucharistie, la dévotion au Sacré-Cœur, les rapports de l'un et de l'autre : telles sont les trois parties de cette étude. Dans chacune d'elles, la doctrine — résumée — est encadrée d'aperçus historiques heureux.

Le livre plaira surtout au clergé. Dans la première partie, qui occupe les deux tiers de l'ouvrage, les prêtres retrouveront, presque dans leur

forme scolastique, les principales thèses qu'on leur enseigna, jadis, au séminaire. Ils regretteront toutefois que, dans ce travail qui vise à éclairer la piété, l'auteur n'ait point étudié le rôle de l'Eucharistie dans la vie chrétienne, ses rapports avec les autres Sacrements et avec l'Église. Ils regretteront surtout que l'auteur, qui s'attache partout ailleurs à rendre fidèlement l'enseignement de l'Église, ait gardé une si vive sympathie pour la conception de la « communion-récompense ». Il faut, sans doute, exciter les fidèles à se préparer le mieux possible à la réception de l'Eucharistie ; il reste vrai, cependant — et il faut le leur dire clairement, — que les seules conditions nécessaires et suffisantes déjà pour une communion « fructueuse » sont l'état de grâce et l'intention droite. Aucun danger, alors, de commettre un sacrilège, même très léger ! Le décret de 1910 sur la communion des enfants a pour tout résumé et commentaire une mauvaise traduction du canon 854 du Code ! Et pour estimer l'opportunité de la communion fréquente, le bon frère Thomas, dans l'Imitation, me paraît mieux inspiré que l'auteur dans le critère qu'il adopte : il se demande, non pas si la communion augmente la ferveur de sa dévotion, mais ce qu'il serait devenu sans elle (Imit. IV, 3).

F. Van Eyen, s. i.

A. Rademacher. **Religion und Leben**. Fribourg i. B. Herder, 1926, 15 × 23 cm., p. 223. Prix : Mk. 4.40.

Le savant professeur de théologie de Bonn poursuit dans ce livre l'étude du problème pratique : D'où vient la dualité regrettable entre la *Vie* de beaucoup de chrétiens modernes et la *Religion ?* Comment réconcilier la mentalité contemporaine avec la doctrine de l'Église ? Celle-ci ne peut sacrifier aucune parcelle de vérité, mais celle-là non plus ne doit se dépouiller d'aucune tendance légitime. Les deux forces doivent s'harmoniser dans une *Vie religieuse,* dans une *Religion vivace,* pour former le type du Saint moderne, l' « activiste chrétien » comme l'auteur le nomme. — A notre connaissance la question n'a jamais été traitée avec plus de profondeur.

J. Salsmans, s. i.

P. Dr. Thaddaeus Soiron, O. F. M. **Das Evangelium als Lebensform des Menschen**. *(Der katholische Gedanke : XI. Band).* München, Theatiner-Verlag, 1925, 17 × 14 cm., 82 p.

Dans la troisième partie de son étude, celle qui répond au titre, le P. Soiron met en relief l'antagonisme radical de l'Évangile et de l'esprit pharisaïque, dont le trait fondamental est l'individualisme. L'esprit des Pharisiens ne s'est pas éteint avec la secte : la leçon morale (Lebensform) des Évangiles garde la fraîcheur de l'actualité dans notre vie contemporaine.

D'ailleurs, même sous la forme littéraire que nous leur connaissons,

les Évangiles doivent se comprendre avant tout comme une leçon morale. Le P. Soiron consacre à démontrer cette thèse les deux premières parties (Die Komposition. Der Sinn der Ev.). Son analyse de quelques passages du premier évangile est suggestive, mais, eu égard à la thèse, semblerait insuffisante. Mieux eût valu, peut-être, ne pas s'engager ici dans une preuve de critique interne, mais faire observer, par exemple, que l'Évangile *Lebensform*, « chemin de vie », était une conception familière aux premières décades chrétiennes. A l'époque de saint Justin, les païens s'entendaient encore annoncer l'Évangile comme une doctrine morale. M. Ledrus, s. i.

Marguerite Duportal. **De la Volonté.** Paris, P. Lethielleux, s. d., 19 × 12 cm., 174 p. Prix : 8,10 fr.

Le titre de cet ouvrage, par sa généralité même, en couvre très bien le contenu, quinze chapitres qui sont autant de causeries vivantes, semées de réflexions piquantes, de détails observés, d'aperçus parfois nouveaux sur notre faculté de vouloir. Sans nulle prétention au système, avec un bon sens impeccable et une finesse souriante, M. D. nous inculque « *que personne n'est sans volonté ; que nous en avons tous exactement la même dose et la même puissance ; que chacun porte en soi la volonté d'un Napoléon* ». Le philosophe de profession aurait bien, de ci de là, à formuler quelque réserve, à introduire quelque distinction, mais le livre est si noblement bienfaisant, on y sent une charité si vivante de Dieu et du prochain, on devine si bien que ces pages, dans ce qu'elles ont de plus stimulant, sont le fruit non d'une spéculation froide mais d'une généreuse pratique du dévouement chrétien qu'on applaudit le geste de l'Académie qui s'honora en les couronnant. Educateurs et éducatrices, parents soucieux d'élever chrétiennement leurs enfants, professeurs et directeurs de conscience, en un mot, tous ceux qui ont charge de façonner « des caractères » pour le devoir et contre les tentations de la vie, liront avec profit cette mise au point lumineuse du problème pédagogique essentiel. François Jansen, s. i.

d'Alzon (E.). **Méditations sur la perfection religieuse.** Première partie : *Depuis la veille de Noël jusqu'à l'octave du Saint Sacrement.* Paris, Bonne Presse, 1926, 19 × 12 cm., 552 p. Prix : 12,50 fr.

Ce recueil de méditations ménage au lecteur une agréable surprise, celle de se trouver en présence d'un livre neuf et personnel. On y entend une âme, on l'écoute avec plaisir, car on constate qu'elle a dû se nourrir longuement de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin. Les pensées qu'elle exprime sont moins nombreuses que solides, plus profondes que brillantes et l'expression est d'une sobriété concise qui ajoute à l'effet de vigueur. Le fondateur de l'Assomption, on le verra

ici, n'était pas seulement un homme d'action, c'était un esprit remarquablement doué pour la spéculation.

Écrites spécialement pour les religieux de l'Assomption, ces méditations ne laisseront pas de faire le plus grand bien à toutes les âmes qui aspirent à la perfection religieuse, surtout à celles qui mènent la vie active. Si le P. d'Alzon a eu une pensée de prédilection, c'est certainement celle de l'Apostolat. Que le R. P. Baudouy nous donne le plus tôt possible la seconde moitié de cette « année sainte », elle est attendue par tous ceux qui ont pu apprécier la première.

François Jansen, s. i.

Bover, (J. M.) s. j. **De cultu S. Josephi amplificando.** Barcinone, Eugenius Subirana, 1926. 16 × 24 cm. 62 p.

Le savant auteur montre fort bien les grandeurs de saint Joseph, et ces pages, pieuses et solides à la fois, fournissent une lecture très édifiante. Mais s'ensuit-il qu'il convienne d'introduire le nom de saint Joseph à quatre endroits de la Messe? Nous nous permettons d'en douter et nous sommes portés à donner raison au Consulteur de la Sacrée Congrégation des Rites qui a répondu « négative ». Les innovations liturgiques ne produisent pas toujours les effets de piété solide qu'en attendent certains de leurs partisans.

Jos. Salsmans, s. i.

L. J. M. Cros, s. i. **Histoire de Notre-Dame de Lourdes,** d'après les documents et les témoins. Paris, Beauchesne, 1925, 23 × 14 cm., xviii-528 p., 4 gravures. Prix : 30 frs.

Ce livre, fruit de longues années de labeur, est moins un récit continu des évènements de Lourdes qu'une collection très riche de témoignages et de documents, soigneusement classés, contrôlés et critiqués. Esprit loyal et judicieux, érudit, chercheur passionné et souvent heureux, connaissant mieux que personne les archives et les bibliothèques, le regretté P. Cros était merveilleusement préparé pour mener à bonne fin l'enquête dont il avait été chargé. Malgré les redites, que lui imposait son plan, ce livre se lit avec grand intérêt. Il dégage un charme particulier : il nous fait revivre les évènements tels qu'ils se sont passés, en nous faisant partager les impressions qu'éprouvèrent les contemporains, amis ou adversaires, de ces merveilles. On se croirait à Lourdes, en 1858.

E. Hocedez, s. i.

Richstaetter (C), s. j. **Les douze vendredis du Sacré-Cœur.** *Extraits des auteurs mystiques du moyen-âge.* Toulouse, Apostolat de la Prière. 15 × 10 cm., 130 p. Prix 3,25 fr.

Si votre âme est en proie à la sécheresse spirituelle, qu'elle lise ces

extraits ; elle y trouvera, jaillissante, une veine « *d'internelle consolacion* ». Tour à tour l'auteur de la *Vigne mystique,* Etienne Fridolin, Thomas a Kempis, Dominique de Trêves, Jean Veghe, le *pieux Lansperge,* échantillonnés avec goût par la piété érudite du P. Richstaetter vous feront éprouver la suavité pénétrante de leur dévotion. Et qu'ils soient du XIII^e^, du XIV^e^ ou du XV^e^ siècle, ils vous reposeront tous par la simplicité affectueuse de leur piété, par leur foi humble et sereine qui ignore les défiances orgueilleuses de notre âge critique. A votre âme de moderne, compliquée et raffinant jusque dans sa prière, nul doute que le contraste senti ne soit bienfaisant. A votre « inquiétude religieuse » les mystiques médiévaux opposeront la certitude apaisante de leur amour ; leur piété vous transportera « dans la Vigne d'Engaddi » ; vous y reposerez en leur compagnie sous l'arbre de la Croix.

FRANÇOIS JANSEN, S. I.

PICHENOT, Mgr, archevêque de Chambéry. **L'Évangile de l'Eucharistie ou la Vie de N.-S.-J.-C.** *continuée et reproduite au Saint Sacrement de l'autel.* Conférences prêchées dans la Cathédrale de Sens. 7^e^ éd. Paris, Téqui, 1925. 19 × 12 cm., XXXI-401 p. Prix : 10 frs.

Rien de difficile comme de prêcher actuellement. L'auditoire moderne est plus exigeant qu'au temps où l'éloquence était un genre moins vulgarisé. Le pur art oratoire, fabriqué d'après toutes les recettes classiques, ne séduit plus. On ne se contente pas d'être soulevé : on veut être renseigné et non pas sur n'importe quoi : nous voulons du savoir pour en vivre. Il sème la parole de Dieu sur du gravat, celui qui ne prêche pas les choses nécessaires à la vie concrète de son auditoire particulier. Cette harmonie à établir entre l'éternelle Vérité et sa présentation actuelle est un dur travail. Personne ne s'avisera par exemple de débiter les homélies de Mgr Pichenot, si pleines de science et d'onction pourtant, comme il les prononça lui-même. Mais les ayant méditées, on transposera le langage de l'archevêque de Chambéry en termes entendus par les âmes particulières auxquelles on s'adresse.

L. DE CONINCK.

BRUGERETTE (J.), Abbé. **L'Art de vieillir. Psychologie chrétienne de la vieillesse.** Paris, Lethielleux, s. d., 18 × 12 cm, 256 p. Prix : 9,90 fr.

Philosophes, moralistes, orateurs, poètes et romanciers, M. l'Abbé Brugerette les met tous à contribution pour nous enseigner « L'Art de vieillir ». Son ouvrage ne manque cependant pas d'originalité ni de valeur : il nous présente sous un aspect presque séduisant la dernière étape de notre terrestre pèlerinage et nous apprend à la franchir, sourire aux lèvres, utilement, chrétiennement.

J. F.

P. Rensonnet. **Mon rêve !** Verviers, Leens, 1926, 18 × 12 cm., II-153 p. Prix : 5 fr. chez l'auteur.

Livre écrit pour le peuple auquel il est d'ailleurs dédié. Les ouvriers et les paysans qui cherchent un livre spirituel à leur portée en trouveront un excellent en cet ouvrage du Père Gérard Rensonnet, dont on ne peut trop louer le zèle. Non seulement le contenu du volume est à la portée des gens peu cultivés, mais ils y retrouveront parfois des expressions qu'ils affectionnent. Jos. Dumont, s. I.

Explication du saint Sacrifice de la messe par l'auteur de la « Croisade de la messe ».

L'explication de l'auguste Sacrifice exige du catéchiste onction et clarté. Ces qualités didactiques, l'auteur de la croisade de la messe les possède à un degré non médiocre. Dans le modeste ouvrage que nous avons en vue, le dogme catholique : nature et fin du saint Sacrifice, est exposé en une forme concrète, vivante, illustré d'exemples significatifs. La pédagogie de cet enseignement se recommande aux jeunes gens non moins qu'aux éducateurs. V. D.

F. Holemans. **Le Saint Curé de Thildonck** J. Lambertz. Bruxelles, Dewit, 1926, 19 × 13 cm., 365 p. Prix : 10 fr.

Voici l'édition française de cette biographie, honorée d'une lettre-préface de S. E. le Cardinal Mercier. Celle-ci est datée du 27 décembre 1925... deux jours avant son départ pour la clinique, dont il ne devait plus revenir. « Le succès de l'édition flamande nous donne l'assurance que celle-ci sera accueillie avec la plus grande faveur... Votre livre s'adresse principalement aux prêtres... Il est permis d'espérer, et c'est mon vif désir, qu'un jour l'Église autorisera le culte de l'humble curé de Thildonck. » Celui qu'on a nommé « un second curé d'Ars » fut aussi le fondateur d'une florissante congrégation d'Ursulines, qui comptait près de 900 religieuses à la mort du saint prêtre (1869). Ce livre, aussi intéressant qu'édifiant, est comme l'histoire des cinquante premières années de cette congrégation ; il sera lu avec grand profit par les religieuses et leurs directeurs.

J. Salsmans, s. I.

K. Rieder. **Gottes Gnadenruf und die Antwort der Menschenseele.** 4e édit. Fribourg i. B, Herder, 1926, 21 × 14 cm., p. 59. Prix : Mk 1.30.

Ces conférences, prêchées à la cathédrale de Fribourg peuvent aussi servir de lecture édifiante pendant le carême. Le tirage atteint le 8me

mille, sans doute à cause de la bonne originalité de ces considérations, qui ont pour thème des faits ou des personnages des « Actes des Apôtres », jusqu'à « Lydia purpuraria » et au geôlier de Philippes (Act. XVI). M. le curé Dr Rieder y rattache de beaux développements sur l'*Appel de la grâce* aux chrétiens de nos jours, au point de vue moral et religieux.

J. Salsmans, s. i.

Frank C., s. j. **Philosophia naturalis.** *Cursus Philosophici in usum scholarum, in Collegii Valkenburgensi et Pullacensi, S. J.* Pars III. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1926, 20 × 13 cm., xvi-366 p. Prix : Mk. 6 ; relig. Mk. 7,20.

Cette *philosophie naturelle* — au sens scolastique du titre, — possède en dehors de belles qualités pédagogiques, telle que la brièveté pleine et nourrie, un avantage particulièrement appréciable : elle est au point des progrès scientifiques les plus récents. L'auteur est philosophe *et* naturaliste. En le lisant nous avons reconnu l'auteur d'un livre remarqué sur l'évolutionnisme, paru à Londres en 1913 : *The theory of Evolution in the light of facts*. On aura peine à reconnaître la « Cosmologie » du P. Haan dans la refonte que lui a fait subir la plume savante du P. F. Plus inductive dans sa méthode, qui par principe garde un contact constant avec les sciences positives, cette *Philosophia naturalis* est plus que l'œuvre d'un simple *continuator* ; c'est celle d'un penseur original, dégagé de tout apriorisme d'école, dans le choix de ses positions. L'expérience sert de guide à la métaphysique du P. F. Dans une « Cosmologie » scolastique rencontrer un chapitre intitulé. *De ortu beluino hominis* où il est question de l'homme de Piltdown... quelle surprise ! Avais-je tort de soutenir que voici enfin ! une Cosmologie *up to date ?*

François Jansen, s. i.

P. Fr. M.-R. Cathala, o. p. **Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici O. P.** *in metaphysicam Aristotelis commentaria.* Altera editio Taurini, M. R. Marietti, 1926, 15 × 22 cm.p. xii-798. Prix : Lire 30.

Cette réédition des leçons de l'Aquinate sur la métaphysique d'Aristote sera accueillie avec reconnaissance par les maîtres et les élèves de l'enseignement scolastique. D'un format maniable, elle est accompagnée du précieux « index rerum », œuvre du P. Barthélémy Spina de Pise (1588), complétée par le P. Chrysostome Egan, O. P. Des deux versions latines, seule celle que saint Thomas obtint de Guillaume de Moerbeke a été imprimée ; des numéros à la marge renvoient à la pagination de l'édition grecque de Becker ; les leçons sont précédées de sommaires ; ils renvoient aux paragraphes, tous numérotés, ce qui rend aisée la découverte du passage cherché. L'édition n'est pas *critique*,

l'éditeur l'avoue rondement ; elle est « *éclectique* » ; le texte qu'elle offre au lecteur est composite en ce sens que pour l'établir quatre éditions antérieures ont été collationnées ; la plus ancienne est celle de Venise, 1503 à caractère gothique. En attendant l'édition d'un texte critiquement établi, — à quand la fondation d'un « Quaracchi » dominicain ? — ce texte dû au travail consciencieux du P. Cathala rendra, peut-être longtemps encore, de très appréciables services.

François Jansen, s. i.

Longhaye (G.-R. P.) **Dix-neuvième siècle.** — *Esquisses littéraires et morales.* Tome II[e] et Tome III[e]. 3[e] édit. Paris, Téqui, 1926, 19 × 12 cm., p. VII-431 ; 448.

Très opportune réédition d'un ouvrage estimé, dû à un écrivain qui était théologien et moraliste autant que délicat lettré. Pour le P. Longhaye, critique d'art, le point de vue moral n'abdique jamais ; l'œuvre artistique reste justiciable de l'obligation morale qui astreint l'artiste. La rareté de ce point de vue parmi les critiques littéraires, le mépris du respect humain qu'il implique suffit à recommander spécialement au lecteur catholique ces « Esquisses littéraires *et morales* ».

F. C.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin de la Compagnie de Jésus. Édition critique par Louis Michel et Ferdinand Cavallera. *(Bibliothèque de la Revue d'Ascétique et de Mystique).* I. 1630-1639, Toulouse. Éditions de la Revue d'Ascétique et de Mystique, 1926. 24 × 15 cm., IX-340 p., 2 hors-texte. Franco : 22 fr.

De transsubstantiatione secundum S. Thomam. Oratio habita in Collegio M. Sarrianensi S. Ignatii s. j. a R. P. P. Joachim Puig de la Bellacasa, s. j. Barcinone-Casals, 1926. 26 × 19 cm., 31 p.

Thomas Villanova a Zeil o. m. c. *Tractatus de satisfactione sacramentali.* Œniponte, Rauch, 1926. 21 × 13 cm., pp. 94.

Sancti Thomae aquinatis. *In metaphysicam Aristotelis commentaria* cura et studio P. Fr. M.-R. Cathala o. p. Cum tabula analytica P. Fr. Chrys. Egan, o. p., 2[e] éd. Taurini-Marietti, 1926. 15 × 22 cm., XII-798 p. Prix : Lire 30.

L. I. Newman. *Jewisch influence on Christian reform Movements.* Columbia University Oriental Series, Vol XXIII. New-York, Columbia University Press. 1925. 21 × 14 cm.

Heinrich Lennerz. *Natürliche Gotteserkenntnis.* Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren von... Freiburg i. Br. Herder, 1926. 14 × 20 cm., VIII-254 p. Prix : M. 8, relié : M. 9.60.

K. Rieder. *Gottesgnadenruf und die Antwort der Menschenseele.* Fastenhomilien und Fastenlesungen. Freiburg i. Br. Herder. 1926. 21 × 14 cm., 57 p.

A. Rademacher. *Religion und Leben.* Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems. Freiburg i. Br. Herder, 1926. 15 × 23 cm., VII-224 p.

K. Fahsel. *Gespräche mit einem Gottlosen.* Freiburg i. Br. Herder, 1926. 24 × 23 cm., VII-224 p.

R. P. Vittorino Facchinetti, O. F. M. *Soyez amis.* Saint François d'Assise et l'amitié chrétienne. Lettre préface de Johannes Joergensen. Traduit de l'italien par M. l'abbé Mazoyer. 2e édition, Paris, Lethielleux, 1926. 19 × 12 cm., XXXII-390 p., orné de 4 gravures, hors texte. Prix : 9 fr. Franco : 9.90

P. Dusauchoy. *Saint Paul et le maniement des âmes.* Paris, Lethielleux, s. d. 16 × 13 cm., 224 p. Prix : 5 fr. Franco : 5,45 fr.

Le Père Adolphe Petit de la Cie de Jésus. Adresser les demandes à la Direction générale de l'ouvroir du Sacré-Cœur, 161, rue Potagère, 161, Bruxelles. (Feuillet de propagande.)

R. P. Richstaetter, S. J. *Les douze vendredis du Sacré-Cœur.* Extraits des auteurs mystiques du Moyen Age. Toulouse. Apostolat de la Prière. 1926, 15 × 10 cm., 130 p. Franco : 3.25 fr.

L. Humblet, S. J. *Aux jeunes filles. Pour l'âge des fleurs.* Bruges A. Beyaert, 19 × 12 cm., p. XI-198.

C. Frank, S. J. *Philosophia naturalis.* Pars III Cursus Philosophici. Friburgi, Herder, 1926. 20 × 12 cm., XVI-366. M. 6.

P. Fredegand van Antwerpen, O. M. C. *Zeven eeuwen geschiedenis der Franciscaansche Derde Orde* (1221-1921). Herenthals, Capucijnenklooster 1926. 19 × 12 cm., 247 p. Prix : 6,50 fr.

E. Motte. *Appel aux âmes de bonne volonté.* Remède aux maux présents ou Réparation chrétienne. 23e mille. Tournai, Desclée. 14 × 9 cm., 73 p. Prix : 1 fr.

Saint Thomas d'Aquin, *Somme Théologique.* La vie humaine, ses états, ses formes. Traduction française par A. Lemonnyer, O. P. Paris, Tournai, Rome. Desclée et Cie s. d. 17 × 10 cm., 585 p.

R. P. G. Longhaye. *Dix-neuvième siècle.* Esquisses littéraires et morales. Tome II et III. 3e éd. Paris, Téqui, 1926. 19 × 12 cm., 431 et 448 p.

Mgr. Pichenot, *L'Évangile de l'Eucharistie.* Conférences prêchées dans la Cathédrale de Lens. 7e édit. Paris, Téqui, 1925. 19 × 12 cm., XXXI-401. Prix : 10 fr.

G. Garriguet. *Les deux grandes dévotions de l'heure présente.* Dévotion à l'Eucharistie et dévotion au Sacré-Cœur. Paris, Téqui, 1916. 19 × 12 cm., VI-192 p. Prix : 5 fr.

F. X. Esser, s. j. *Schepter en Sleutel in Priestershand.* Trad. de l'all. par F. V. Dillen, o. p. Anvers, Geloofsverdediging, 1926. 18 × 12 cm., 104 p. Prix : 3 fr.

Une œuvre de régénération sociale. *Vie de la Révérende Mère Saint Augustin,* fondatrice et première supérieure générale de la congrégation des sœurs de Marie Joseph pour les prisons. Par une religieuse de la même congrégation. Paris, Téqui, 1925, 23 × 14 cm., XII-230 p.

Anizan, *Le centre du plan divin.* Paris, Lethielleux, s. d., 19 × 12 cm., 206 p. Prix : 8.10 fr.

J. Mury. *Jésus-Christ est vraiment Dieu* d'après les Évangiles. Paris, Lethielleux, s. d., 19 × 12 cm., 70 p. Prix : 3.30 fr.

J. Brugerette. *L'art de vieillir,* Psychologie chrétienne de la vieillesse. Paris, Lethielleux, s. d., 18 × 12 cm., 256 p. Prix : 9.90 fr.

P. Reginaldus-Maria Schultes, o. p. *De Ecclesia catholica* prælectiones apologeticae. Parisiis, Lethielleux, 1926, 23 × 14 cm., VIII-776 p.

R. P. Antonin Tonna-Barthet, o. e. s. a. *La Vie chrétienne.* Extraits des œuvres de saint Augustin. Paris, Bonne Presse, 14 × 9 cm., 808 p. Prix : 12,50 fr.

J. B. Thibaut des Augustins de l'Assomption. *Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem* du IV^e^ au X^e^ siècle (Études de liturgie et de topographie palestiniennes). Paris, Bonne Presse, 1926, 24 × 16 cm., 128 p., 10 gravures. Prix : 5,45 fr.

Martin Grabmann, Sammlung Kösel, *Thomas von Aquin.* München, Kösel et Pustet, 5^te^ vom Verfasser verbesserte auflage, 12 × 17 cm., 172 p. Prix : relié 2 Mk.

F. Peeters, s. j. *Le triptyque eucharistique de Thierry Bouts* à l'Église Saint-Pierre, à Louvain, 3^e^ éd. Léau, Peeters, 1926, 26 × 17 cm., 64 p. Prix : 5 fr.

M. Bover, s. j. *De cultu S. Josephi amplificando* Eugenio Subirana, Pontificius editor, Barcinone, 1926, 17 × 24 cm., 62 p.

D. Gorce. *Beatus vir...* Méditation de la loi et bonheur chrétien. Avec lettre-préface de S. Em. le Cardinal Mercier. Bruges, Desclée, De Brouwer, 1925, 19 × 12 cm., 199 p.

E. F. Sutcliffe, s. j, *De unitate litteraria* Num. XXII, [*Biblica* 7, (1926) 3-39]. Romae, Pont. Institutum Biblicum, 1926, 16 × 25 cm., 39 p.

F. Rousseau. *Moines bénédictins martyrs et confesseurs* de la foi pendant la Révolution (Collection Pax), Abbaye de Maredsous, 1926, 19×12 cm., XIII-390 p.

The Incarnation. Papers from the Summer School of Catholic Studies held at Cambridge, July 25-31, 1925 edited by the Rev. C. Lattey, s. j., M. A. Oxon. Cambridge, W. Heffer, 1926, 13 × 19, XV-261, Price : 7/6d net.

Tractatus De Sacramentis II, quem praesertim ex annotationibus G. Van Noort. concinnavit J. P. Verhaar. Hilversum, Paulus Brand, 1926. 16 × 24, 175 p. Pret : 3 flor.

A. Van Biervliet. — A. Sordet. — M. De Meulemeester. — F. X. Godts. *Le cardinal Mercier.* Souvenirs intimes. Préface du T. R. P. C. M. Van de Steene, illustré de neuf photogravures. Esschen (Belgique), Librairie St Alphonse, 24 × 16 cm., 112 p. Franco : 5,25 fr.

N. Gogol. *Lettres sur l'art, la Philosophie, la religion* traduit du russe par Marc Séménoff. Paris, Alcan, 1926, 19 × 12 cm., xx-212 p. Prix : 10 fr.

J. B. Raus, c. ss. r. *La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce* en regard de l'enseignement de S. Thomas et des prescriptions du Code. Lyon-Paris, E. Vitte, 1926, 20 × 13 cm., 129 p.

F. A. Baillairgé. *Abrégé d'histoire sainte* en rapport avec le nouveau programme. En vente chez l'auteur à Verchères, P. Q. (Canada), 1921, 12 × 19 cm., 154 p. Prix : 40 sous.

Id. *Pédagogie du maître et de la maîtresse pour l'enseignement de l'histoire sainte.* Pour 3e, 4e et 5e année. Leçons préparées. *Ibid.,* ix-494 p. Prix : 1,25 fr.

J. de Guibert, s. j. *Les doublets de saint Thomas d'Aquin* leur étude méthodique. Quelques réflexions, quelques exemples. Paris, Beauchesne, 1926, 19 × 12 cm., 164 p. Prix : 11 fr.

A. d'Alès. Prima lineamenta tractatus dogmatici *De Sacramento Paenitentiae.* Paris, Beauchesne, 1926, 23 × 14 cm., xi-176. Prix : 17,50 fr.

I. V. Bainvel. *De Ecclesiae Christi.* Paris, Beauchesne, 1925, 23×14 cm. vi-244 p. Prix : 24 fr.

E. Roupain, s. j. *Sur les pas de Jésus.* Réflexions et lectures, 1e série. Paris, Tournai, Rome, Desclée, 1926, 15 × 9 cm., ix-588 p. Prix : broché 7,50 fr.

Chefs d'œuvres ascétiques et mystiques, Paris, Desclée, 16 × 10 cm.

1. Bx Venturin de Bergame, *Directoire spirituel,* traduction et notes du R. P. de Boissieu, O. P., xviii-201 p.

2. *La milice angélique,* 48 p.

3. R. P. Mortier o. p. *La joie d'aimer Dieu,* selon l'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, 112 p.

4. R. P. A. de Boissieu, o. p. *La patience enseignée par les saints.* xiv-350 p.

H. U. Krose, s. j. und J. Sauren. *Kirchliches Handbuch f. das Katholische Deutschland,* t. XIII. 1925-1925, Fribourg, Herder, 23 × 14 cm., xix-462 p.

Vuillermet. o. p. *Après le mariage,* Paris, Lethielleux, 19 × 12 cm., 255 p.

R. P. F. Vittorino Facchinetti, o. f. m. *Soyez Apôtres,* traduction par M. Mazoyer, Paris, Lethielleux, 19 × 12 cm., xxxii-357 p. ; prix 9.90 fr.

O. Schilling, *Die Christlichen Soziallehren* (*Der Katholische gedanke,* xvi) Köln, Oratoriums Verlag, 17 × 14 cm., 198 p. Prix : MK 4.50.

P. J. Lacau, s. c. j. *Le Jubilé de 1926,* Turin, Marietti, 1926, 17 × 10 cm. 22 p., Prix 0.75 fr.

MONTALEMBERT. *Les Moines.* (Extraits de l'introduction à l'histoire des Moines d'Occident). Avant-propos par A. de Meaux. Notice par G. Goyau. Paris, Éditions Spes, 1926, 19 × 12., XXIII-181 p., Prix : 10 fr.

R. P. A. LEPIDI, O. P. *Explication dogmatique sur le culte du Cœur Eucharistique de Jésus.* Paris, Téqui, 1926, 19 × 12 cm. VII-55 p., Prix : 2 fr.

Adorons le Christ-Roi ! La fête de la messe de Jésus-Christ Roi, Textes liturgiques. Doctrine catholique par un professeur de séminaire. Paris, Téqui 19 × 12 cm., VII-190 p.

Mgr DU BOIS DE LA VILLERABEL. *Mère de Kerlanguy,* Paris, Beauchesne, 1925, 20 × 13 cm., 726 p. Prix : 35 frs.

Une âme de foi. *Mère Louise-Flavie Blanc.* Supérieure générale des Sœurs de saint Joseph d'Annecy. Paris, Beauchesne, 1926, 19 × 12 cm., XIV-471 p. Prix : 20 frs.

G. DAUMAS. *Pour former une élite.* Causeries familiales, 2e série. Préface du R. P. Doncœur, S. J. Paris, Beauchesne, 1926, 20 × 13 cm., VIII-210 p. Prix : 16,50 frs.

UZUREAU. *Les chanoines d'Angers pendant la Révolution,* (Extrait des *Mémoires de la Société Nationale d'Agriculture, Sciences et Arts d'Angers* XXVIII) Angers, 1925, 25 × 16 cm. 35 p.

P. LETURIA, S. J. *Der H. Stuhl und das Spanische Patronat in Amerika* (Teildruck der Inaugural dissertation *das Ende des Spanischen Patronats in America und die Encyclika Leos XII*). München. Weiss'sche Buchdruckerei, 22 × 14 cm., 71 p.

E. DUMOUTET. *Le désir de voir l'hostie et les origines* de la dévotion au S. Sacrement. Paris, Beauchesne, 1926, 23 × 14 cm., 112 p.

Lettres spirituelles choisies de SAINT ANSELME, traduites par les Monialles du Monastère de Sainte Croix de Poitiers. (Collection *Pax* vol. XXIV) Abbaye de Maredsous, 1926, 19 × 12 cm., XLVIII-307 p. Prix : 13,50 frs.

Herders theologische Grundrisse. Freiburg i. B. 1926, 17 × 11 cm.

1. G. RAUSCHEN. *Grundriss der Patrologie,* XX-484 p. Prix : 10 Mk.

2. L. EISENHOFER. *Grundriss der Katholischen Liturgik* XII-327 p. Prix : 4,80 Mk.

V. HOSTACHY. *Feux de Joie.* Lille, Desclée, 1926, 19 × 12 cm, 200 p. Prix : 7.80 fr.

R. MACAIGNE. *L'équivoque du Laïcisme,* Paris, Téqui. 1926, 19 × 12 cm, VII-122 p. Prix : 5,60 frs.

P. BUFFET. *Vie du P. Tissot.* Supérieur général des Missionnaires de saint François de Sales. Paris, Beauchesne, 1925, 20 × 13 cm. XVI-475 p. Prix : 18 frs.

G. MATTIUSSI, S. J. *Les points fondamentaux de la philosophie thomiste.* Trad. et adapté... par Jean Levillain. Turin, Marietti, 1926, 22 × 15 cm., XII-396 p. Prix : 25 frs.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

L'onction du Saint Esprit

Un des points les plus mystérieux de la doctrine de la grâce est le problème de l'inhabitation du Saint Esprit dans les âmes justes. La formule paulinienne : *In uno Spiritu,* les textes de saint Jean sur l'onction qui enseigne, la comparaison de l'Esprit avec un sceau et maint autre texte d'Écriture nous suggèrent qu'il faut leur donner un sens plein, qu'il y a là une réalité cachée. Ce mystère, la Tradition l'explicite et les théologiens acceptent la conclusion qui s'impose : la présence des Personnes divines à l'âme juste n'est pas la présence commune de Dieu en toutes les créatures.

Mais si elle dépasse la présence d'immensité, en quoi alors consiste-t-elle ?

La présence d'immensité.

Et tout d'abord, dire que la présence d'immensité ne suffit pas, n'est pas conclure au rejet pur et simple de celle-ci : car elle est sous-jacente à toute autre et les présences plus intimes s'y surajoutent en la complétant (1). En effet, Dieu est dans toute créature par essence, présence et puissance, suivant la formule classique : et cela signifie que, s'il nous plaît de distinguer en Dieu ces trois identiques qui sont son être, sa science et son vouloir efficace, toute chose se rattachera à l'Être divin comme créature essentiellement relative à la source même de son être, à la Science divine comme objet nécessairement présent à cette connaissance exhaustive, au Vouloir divin comme nature nécessairement gouvernée et conduite par lui.

Or la grâce est dans l'âme du juste un principe de vie nouvelle : c'est donc une réalité en qui l'on doit trouver

(1) S. Thomas. *III Sent.*, D. 37, Q. I, a. 2 ad 3um et corp.

cette triple relation à l'être, à la connaissance et au gouvernement de Dieu. Cela est indiscutable, et la supposition même de Suarez « si par impossible Dieu n'était pas déjà présent au juste par sa présence d'immensité, il lui deviendrait présent à un nouveau titre par la grâce » (1), cette hypothèse n'est sans doute qu'une formule pour mettre en relief ce nouveau titre par une abstraction impossible à maintenir. Si Dieu n'était pas présent au juste par immensité, il n'y aurait ni homme, ni justice ; il ne serait question ni d'âme, ni de grâce.

Mais il y a autre chose que la simple immensité. Ce n'est pas le mode de présence hypostatique, car bien que ce soit une présence des Personnes divines, elle ne fait pas du juste une personne divine. Inutile d'insister : il faut trouver un juste milieu.

Saint Thomas a eu une formule heureuse qui a été suivie par tous les théologiens, bien qu'elle ait été par eux diversement interprétée : Dieu est présent au juste comme l'objet connu et aimé dans celui qui connaît et aime (2), étant bien entendu qu'il s'agit d'une connaissance et d'un amour surnaturels, spéciaux, et non pas du simple exercice des facultés naturelles de l'esprit humain.

Là était évidemment le point autour duquel il fallait chercher la solution : puisque l'inhabitation du Saint Esprit se lie à la grâce sanctifiante et que celle-ci est une vie de connaissance et d'amour au-dessus de la nature, c'est autour de cette lumière de foi, de cette activité de charité qu'il faut chercher le secret de l'inhabitation.

La présence objective.

Il n'est pas trop difficile de voir que si la connaissance est capable d'opérer une certaine présence, la présence objective de l'intelligible au sujet intelligent ; si l'activité de l'esprit surnaturalisé opère une véritable prise de possession ; si, au ciel, la lumière de gloire qui est une divine con-

(1) Suarez. *De Deo Trino*, l. XII, c. 5, n. 12.
(2) S. Thomas. Iª, Q. 43, a. 3.

naissance nous rendra jouissants de Dieu lui-même — cette sorte de présence qui est le fruit de la connaissance ne suffit pas à résoudre le problème qui nous occupe.

En effet la vie du juste est, au moins chez le nouveau-né récemment baptisé, plus un principe de connaissance surnaturelle qu'une connaissance actuelle et preneuse de son objet. Il en serait de même chez le juste endormi, et l'on ne peut admettre que la présence sanctifiante de Dieu à l'âme se mesure aux opérations de cette dernière, subisse avec elles des hauts et des bas. De même il est admis que les grâces mystiques qui procurent une connaissance de Dieu particulièrement intime et savoureuse ne vont pas nécessairement de pair avec le degré de sainteté, à plus forte raison avec un accroissement actuel de sainteté, c'est-à-dire de présence, d'union, d'inhabitation de Dieu dans l'âme.

On peut de plus faire remarquer que la connaissance ne saisit un objet que parce que cet objet est déjà présent au connaissant comme agissant sur lui ; la connaissance est essentiellement réaction intentionnelle conséquente à une action de présence du connu sur le connaissant (1). Cela est tellement vrai qu'au ciel même la lumière de gloire ne permet au juste de voir Dieu que parce que Dieu est déjà présent au juste, comme jouant, si l'on accepte la doctrine thomiste, le rôle d'espèce intelligible (2) : la vision est une jouissance qui est le fruit de la présence toute spéciale de Dieu à l'intelligence même de son élu.

Suarez jugeant la connaissance impuissante à produire la présence que nous cherchons ici, bien qu'il ne lui niât point le pouvoir de révéler une présence déjà réalisée, de l'actuer même, chercha à résoudre le problème par les exigences de la charité.

---

(1) Nous ne parlons pas de la Science créatrice qui pose son objet, mais de la science créée qui le suppose.

(2) S. Thomas. *III C. G.*, c. 51 : « Divina essentia potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis quâ intelligit. »

Les exigences de la charité.

Partant de ce principe qu'un amour vrai et agissant cherche à produire une union réelle avec l'objet aimé, et reconnaissant que Dieu nous aime d'un amour de charité, amour spécial et infailliblement efficace, il en conclut que cette divine charité (soit celle de Dieu pour nous, soit celle que Dieu produit en nous pour lui) exige et donc doit réaliser d'une manière permanente une présence spéciale de Dieu au juste, indépendante des actes de celui-ci et qui se mesure au degré d'amour de Dieu pour le juste, ou si l'on veut au degré de charité du juste pour Dieu. L'amitié parfaite exige la présence mutuelle des amis.

Une telle solution (1) ne touche pas encore le fond du problème : Dire que l'amour de Dieu pour nous est essentiellement et effectivement unissant est une vérité incontestable, mais ce n'est que l'affirmation d'un lien mystérieux, ce n'en est pas l'explication. Cela ne nous dit rien des caractères propres de ce nouveau mode de présence.

Ce lien d'ailleurs, chez Suarez, tend trop vite à se réduire à un titre juridique n'allant pas dès cette vie au bout de ses exigences. Bref on peut faire à l'amour la même critique qu'à la connaissance : celle-ci révèle l'union et ne l'opère pas ; celui-là aussi exige et cherche l'union mais ne la produit que s'il est et veut être immédiatement efficace, et il reste alors à dire comment il la produit.

La connaissance expérimentale.

Jean de Saint Thomas ouvrit une voie nouvelle et féconde en cherchant la solution du problème dans le caractère expérimental de la connaissance surnaturelle : « Je dis donc que le mode dont Dieu existe dans l'âme par la grâce, bien qu'il soit distinct de sa présence d'immensité et y surajoute quelque chose, suppose nécessairement cet autre mode. Et donc, étant donnés préalablement le contact et l'existence intime de Dieu à l'intérieur de l'âme, Dieu, par

(1) Suarez. *Op. cit.*, l. XII, c. 5, n. 9 à 19.

la médiation de la grâce, lui devient présent d'une nouvelle manière, à savoir comme un objet expérimentalement connaissable et savoureux au dedans de l'âme » (1).

C'était la véritable voie. Si la grâce est une vie divine en nous, à son principe et à son terme se trouve Dieu intérieur à nous : et Dieu est à son terme *parce qu'Il* est à son principe. Il est conjoint à l'âme, et le signe en est que cette vie procure de lui une connaissance expérimentale : et cette connaissance n'est expérimentale que parce qu'elle est le fruit d'une sigillation qui n'est pas une pure efficience, d'une présence qui n'est pas celle d'immensité seulement, mais autre et plus intime.

Avouons que certains théologiens semblent n'avoir pas compris ainsi Jean de Saint Thomas : ils ne s'occupent en le commentant que d'une présence objective de Dieu au juste complétant la présence d'immensité. Il nous semble cependant qu'il y a quelque chose de plus original dans la pensée du Docteur d'Alcala : il ne suit pas exactement saint Thomas, et ce n'est pas pour rien qu'au lieu de : « connu dans le connaissant » il dit : « expérimentalement connaissable au dedans de nous ». Il ne rattache pas la présence à la connaissance actuelle, mais à la possibilité d'une connaissance *sui generis*. « Les divines Personnes sont dites possédées par l'âme au titre de chose dont on jouit en vertu de leur empreinte qui laisse des dons en nous. Cette empreinte des Personnes est en effet une opération en vertu de laquelle elles se manifestent à nous par une sorte d'expérience et de toucher d'elles-mêmes. Cette expérience nous fait connaître que notre âme vit d'une vie supérieure qui lui est conjointe, et agit suivant un mode supérieur, tant dans son intelligence que dans son affection et son goût. C'est là ce que signifiait l'Apôtre lorsqu'il disait : « Voulez-vous expérimenter Celui qui parle en moi, le Christ? » — et encore : « Je vis, non ce n'est pas moi, c'est le Christ qui vit en moi », — et encore : « l'Esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu. » —

(1) Jean de Saint Thomas. *Cursus theologicus*, T. IV, D. XVII, a. 3, n. 10.

Toutes ces paroles rendent bien la sigillation ou le contact expérimental par lequel les Personnes divines en une opération intime ébranlent si bien le cœur qu'elles se manifestent présentes comme son principe vivificateur. Dans cette opération comme telle est une action divine qui relève de la présence d'immensité, mais le contact par lequel les divines Personnes se font sentir comme présentes ajoute à cette présence du Dieu Un une présence personnelle, objet d'une présence intime, bien que non intuitive, comme est l'expérience par laquelle nous sentons que nous avons une âme (1).

Quoi qu'il en soit de l'exégèse, voici la solution que suggèrent les paroles de Jean de Saint Thomas, dès lors qu'on ne fait plus de la grâce la cause qui met Dieu en nous mais l'effet de sa présence, dès lors aussi qu'on insiste sur le caractère de vie divine, de vie conjointe à Dieu qui la définit :

Bien qu'en ces matières d'union, de présence, le mystère échappe toujours à nos prises, on peut le caractériser par ses effets. Ainsi l'union hypostatique du Verbe avec la nature humaine est indicible, mais se traduit par le fait que les opérations de cette nature assumée sont opérations du Verbe et en ont l'impeccabilité, la puissance, l'infaillibilité... Ainsi encore l'union de Dieu avec l'âme juste est indicible, mais son caractère spécial par rapport à la simple présence d'immensité se traduit par le caractère spécial de la connaissance et de l'amour qui peuvent en résulter et qui auront alors quelque chose de quasi-expérimental, car : « Un tel mode expérimental de connaissance et d'amour d'un objet connu et aimé comme la racine et le principe du connaissant suppose nécessairement la présence réelle et substantielle de son objet : on ne connaît et on n'expérimente intimement que ce qui est présent de la sorte. Peu importe d'ailleurs que cette connaissance expérimentale soit inévidente et latente ou qu'elle soit intuitive et claire,

(1) Id. *Op. cit.*, n. 14.

car elle est toujours connaissance d'une chose tout à fait intime au connaissant, étant à la racine de son être; d'une chose par conséquent qui n'exerce pas sa présence simplement en agissant et en influant sur le sujet... » (1). — On peut aller plus loin et essayer de décrire ce qu'a de spécial le mode de présence que traduit une telle connaissance : Tandis que par la présence d'immensité Dieu agit simplement comme Créateur, *ut Unus,* produisant un effet *ad extra* — ici, en cette nouvelle présence il agit comme vivificateur, *ut Trinus,* par une sorte d'introduction du juste au sein de la Trinité. Dans le premier cas les pouvoirs qu'il confère constituent une nature, qui a besoin d'être conservée, mais qui est en quelque sorte un fonds sur lequel la créature peut compter — ici, Dieu élève et transforme par communication de Soi les pouvoirs de cette nature, en une activité toujours surajoutée. Enfin de là vient que dans le premier cas l'opération créée qui résulte de l'immensité est toujours finie et en soi et dans son terme — ici, au contraire, on peut dire que l'activité surnaturelle du juste est finie entitativement, mais infinie quant à son Principe comme quant à son Terme.

Solution plus théorique que réelle, dira-t-on : où trouver dans la vie du juste ce caractère quasi-expérimental des opérations surnaturelles? — A cela on peut répondre d'abord que, quand même ce caractère ne pourrait être décelé qu'exceptionnellement, la solution précédente n'en serait pas infirmée, vu qu'elle ne s'appuie pas sur une connaissance toujours actuelle, mais sur une possibilité de connaissance expérimentale. Mais il y a mieux : et Jean de Saint Thomas lui-même répond à l'objection par deux analogies. L'une se tire de la connaissance de l'âme par elle-même, l'autre de la connaissance mystique des saints. Étudions ces deux analogies et nous verrons ce qu'on en pourrait conserver dans la vie ordinaire du juste.

---

(1) Id. *Op. cit.*, n. 10.

La connaissance de l'âme par elle-même.

« Il en est de Dieu comme de notre âme que nous possédons intimement présente à nous-mêmes, comme la racine et le principe de toutes nos opérations, lorsqu'elle nous devient aussi présente et manifeste, non comme un objet connu et atteint objectivement d'une façon quelconque, mais comme un objet intime, racine de notre être et de notre opération, qui donc nous est connu par une sorte de toucher et de connaissance expérimentale.

» Il en est encore de Dieu comme de l'ange dont la substance est unie de deux façons à son intelligence : d'abord comme sa racine et le sujet dans lequel cette intelligence comme une propriété inhère, ensuite comme objet, en tant que cette substance sert d'espèce intelligible informant l'intelligence. La substance angélique est ainsi un objet connu et aimé, non d'une manière quelconque, mais intimement, par une expérience intérieure d'elle-même comme de la racine et du principe intrinsèque de l'ange.

» Mais cette connaissance expérimentale de sa substance est, dans l'ange, toujours manifeste et intuitive, car il n'a pas de corps vers lequel il doive se retourner pour connaître. Dans notre âme, au contraire, il ne peut y avoir qu'une connaissance expérimentale obscure, du moins en ce qui concerne la nature de l'âme, tant que nous dépendons d'un corps pour connaître (1). »

L'esprit, par sa nature et en vertu de sa simplicité, est donc comme translucide à lui-même, comme originellement divisible en sujet et en objet d'intelligence. Cette auto-intelligibilité de l'esprit est appelée par saint Thomas « notitia habitualis suiipsius » (2) pour exprimer qu'elle est dans l'âme d'une manière permanente, un peu comme la

(1) Id. *Op. cit.*, n. 10.

(2) S. Thomas. *I Sent.*, D. 3, Q. 4, a. 5 : « Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminate et consequitur quidam amor indeterminatus. » Item *de Verit.*, Q. 10, a. 8 et Ia, Q. 87 a. 1.

science dans le savant, et qu'on n'a qu'à y faire appel au moment venu. Mais cela ne veut pas dire que la connaissance de soi soit perpétuellement en acte : il est plus vrai d'admettre que rien de potentiel n'est intelligible, et que l'âme ne devient actuellement translucide à elle-même que dans et par l'acte intentionnel par lequel elle connaît un objet autre qu'elle-même, une quiddité sensible. Car alors, par une réflexion directe et concrète sur son acte, l'âme s'expérimente elle-même, se connaît, non comme objet, mais comme principe sous-jacent à l'acte, dont l'acte découle, à quoi il doit être rapporté comme à son substrat. Et ainsi l'âme a d'elle-même une connaissance, non claire comme des essences ou concepts, mais confuse et d'un caractère spécial. Notons pourtant que cette connaissance si confuse est très parfaite car immédiate : l'esprit s'atteint comme sujet sans espèces, ni phantasmes (autres que ceux qui servent à la conception de l'objet visé), réalisant son contact avec elle-même. La *notitia habitualis* est devenue actuelle : le « je » est expérimenté.

Une telle connaissance de soi n'est ni abstraite, ni universelle, ni médiate, mais concrète, singulière et immédiate. Elle n'est pas, diraient les modernes, représentation d'objet, mais affirmation de sujet, et elle a un caractère d'expérience *sui generis*, qui nous dispense d'expliquer à quelqu'un ce que c'est que penser et comment cela diffère de vouloir. Or Jean de Saint Thomas nous fait à juste titre remarquer que ces caractères de la connaissance de soi résultent de ce que l'âme intelligente est présente à elle-même comme intelligible : ici sujet et objet ne sont qu'un être, le connaissant est éminemment connaturel au connu avec lequel il sympathise pleinement. Si la connaissance consiste à devenir intentionnellement « l'autre », ici l'âme qui est déjà réellement « l'autre » n'a pas à le « devenir », sinon intentionnellement, en ce sens qu'elle doit seulement prendre une conscience actuelle de cette identité.

Et le même auteur ne craint pas de comparer à cette auto-intelligibilité de l'âme la connaissance que le juste

peut avoir de la grâce présente en lui-même. Commençons par le mystique.

La connaissance mystique.

De même que nous avons pu distinguer trois moments (de raison) dans le processus par lequel l'âme passe de la *notitia habitualis sui* à la *notitia actualis,* moyennant une actuation intermédiaire dans la connaissance d'un objet — de même ici on trouverait trois phases analogues pour arriver à l'expérience mystique du Dieu présent.

La première phase serait constituée par la connaissance radicale et foncière qui n'est rien autre que la présence sigillative, immédiate et directe de Dieu substantiellement présent à l'âme sanctifiée: « Intelliger équivalant à intuition, et celle-ci n'étant rien autre que la présence même de l'intelligible dans l'intelligence... », comme dit saint Thomas.

Dans un second stade, par l'activité des vertus théologales, l'âme s'actuerait dans l'amour d'un objet honnête ou la comtemplation d'un mystère : l'intermédiaire actuateur serait donc ici l'activité de la vie de grâce (ou de foi vive), puisqu'on admet que toute connaissance mystique, même aux degrés les plus élevés, ne dépasse pas l'ordre de la foi. Ainsi quand l'âme exerce ses activités surnaturelles, la vie de grâce devient en elle actuellement intelligible, passant de la puissance à l'acte.

Enfin la troisième phase serait constituée par une sorte de repli, une réflexion directe et concomitante, de l'âme éclairée par la foi sur le principe même de sa vie spirituelle, principe qui serait atteint non comme un objet nouveau, mais comme la source d'où découle l'activité contemplative, l'impulsion divine sous-jacente à cette activité même.

Or une telle théorie se trouve parfaitement appuyée par la description des états mystiques. Nous nous contenterons d'emprunter à un spécialiste en ces matières (1) les caractères spécifiques des divers degrés de l'oraison mystique : on y

(1) A. Poulain. *Des grâces d'oraison.* Éd. 1901. II p., c. 5, nn. 3. 4. 16 et c. 6, nn. 7. 10. ; III p., c. 19, nn. 8. 10.

verra se dégager de la pénombre, à mesure qu'on s'élève, les éléments d'expérience que supposait Jean de Saint Thomas.

Pour les degrés inférieurs : « Dans les états d'union mystique... Dieu fait sentir mystérieusement sa présence par une sensation spirituelle d'un genre spécial. Toutefois dans les états inférieurs Dieu ne manifeste cette présence que d'une manière assez obscure ». — « Dans l'oraison ordinaire on n'a qu'une connaissance abstraite de la présence de Dieu : dans l'union mystique on en a une connaissance expérimentale ». — « Pendant la durée de la quiétude on croit instinctivement : c'est après, que l'on se met à raisonner et qu'on retombe dans l'hésitation. Remarquons bien que l'inquiétude ne porte pas sur l'existence d'une impression spirituelle spéciale, mais sur sa cause. Le commençant dit : j'ai éprouvé quelque chose d'extraordinaire, de probablement surnaturel : c'est une impression d'un genre à part, que j'ignorais jusqu'ici. Cela m'unit à Dieu, mais quelle manière bizarre de faire oraison. Le point délicat, c'est d'oser s'avouer que c'était Dieu lui-même qu'on sentait ainsi ».

Pour l'oraison mystique en général : « Ce qui constitue le fonds commun de tous les degrés de l'union mystique, c'est que la sensation spirituelle par laquelle Dieu fait sentir sa présence est une sensation d'imbibition, de fusion, d'immersion. On peut la désigner en disant que c'est un toucher intérieur ». — « La meilleure comparaison consiste à dire : c'est d'une manière toute semblable que nous sentons la présence de notre corps quand nous nous tenons immobiles et fermons les yeux ».

Si maintenant nous nous élevons aux plus hauts degrés, la perception s'éclaircit : « Dans le mariage spirituel... l'âme reçoit une seconde grâce également permanente : elle a conscience que dans ses actes surnaturels d'intelligence et d'amour elle participe à la vie divine, aux actes analogues qui sont en Dieu. C'est même là l'essentiel du mariage spirituel ». — « On y a conscience de la communication de la vie divine. Dieu n'est plus seulement comme dans les

degrés précédents l'objet de nos opérations surnaturelles d'intelligence et de volonté : il se montre comme étant l'aide dont nous nous servons pour les produire. Nos actes nous apparaissent comme étant d'une certaine manière des actes divins ; nos facultés sont des branches où nous sentons circuler une sève divine ».

On voit d'après ces témoignages comment le mystique expérimente aux degrés supérieurs de son oraison la théorie théologique de la grâce que nous avons formulée plus haut. On voit aussi qu'aux degrés inférieurs la même réalité est présente, la même connaissance semblerait possible, mais la manifestation, quoique déjà savoureuse, est encore obscure. Et ceci nous autorise à conclure par ces brèves et pleines paroles d'un théologien averti : « La lumière de foi, qui est un rayon obscur de l'éternelle clarté, a cette propriété, si elle émerge et se dégage de la connaissance rationnelle fondée sur le sensible, de renseigner l'âme sur Dieu qui est son foyer. *In lumine tuo videbimus lumen*. La contemplation, c'est la foi atteignant dans le milieu de sa propre lumière l'Auteur et l'Objet de cette illumination » (1).

Et ainsi nous sommes conduits à nous poser une dernière question : est-ce que quelque chose des états mystiques, est-ce que quelque vague indice de la *Sigillatio divini Luminis* pourrait être décelé jusque dans la foi ordinaire du juste ? Ce n'est pas spécialement des mystiques que parle le Docteur d'Alcala quand il dit : « C'est connaturellement et en vertu de son union avec Dieu que l'âme, par le don de sagesse, le connaît ; et elle le connaît comme nous vivifiant, comme s'il était la vie de notre vie et l'âme de notre âme... » (2).

La foi ordinaire du juste.

Si l'on se bornait à concevoir la foi divine comme univoque avec la croyance au témoignage humain, nul doute que tout effort en vue d'y trouver un élément de connais-

(1) M. de la Taille. *L'oraison contemplative,* dans *Recherches de sc. relig.* 1919, p. 275.

(2) Jean de S. Th., *loc. cit.*, n. 12.

sance quasi-expérimentale ne soit condamné d'avance à échouer. Mais la croyance humaine n'est qu'analogue à la foi divine : celle-ci est plus et mieux, étant vertu infuse et surnaturelle. Par le moyen de l'adhésion raisonnable à un énoncé révélé et de son expression conceptuelle appuyée de motifs conceptuellement connus, la foi divine nous met en contact avec Dieu Révélant. La formule de foi sert de véhicule à une vie de foi, vie intellectuelle, vie qui est l'effet de la lumière d'en haut. Il ne faut jamais oublier, quand on parle de foi divine, cette élévation de l'intelligence, ce *simpliciter posse* qui lui est conféré, cette « *Sigillatio divini Luminis in nobis* » qu'affirme saint Thomas avec la Tradition et qui a valu au baptême le nom classique d'Illumination (φωτισμός) (1).

Pour le bien comprendre il suffit de se rappeler que dans la connaissance, même naturelle, il y a, outre les éléments représentatifs qu'expriment les concepts, un élément de connaissance *sui generis*, concrète et individuelle, qui soutient l'énonciable avec lequel il fait corps et lui donne son caractère d'affirmation du réel. Dire que deux et deux font quatre, c'est énoncer un pur lien entre essences, un jugement vrai dans l'ordre des possibles. Mais dire : ceci « est » une rose blanche, c'est affirmer que les notes représentées s'unifient en un être réel et concret qui, lui, comme être, n'est pas représenté. Ainsi il n'y a pas plus de « représentation », de notes conceptuelles, dans le jugement affirmatif : « l'âme existe » que dans le jugement sceptique : certains disent que « l'âme existe ». Bref, dans le même acte, l'intelligence représente l'essence et affirme l'esse. Elle les connaît donc l'un et l'autre, car affirmer c'est bien savoir, mais elle ne voit proprement que le représenté. Quant à l'esse, on pourrait dire qu'elle le touche, qu'elle l'éprouve par connaturalité, grâce à la cohérence de ses notes d'essence entre elles et avec le

(1) Ceci a été récemment remis en lumière par le P. G. DE BROGLIE. *Sur la place du surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas,* dans *Rech. Sc. relig.*, 1925, pp. 25-26 : « La vertu surnaturelle suppose une expérience du Bien spécifiquement divin qui est la Vérité subsistante. »

reste du réel. Concluons : c'est la sympathie de l'intelligence avec l'être naturel qui lui permet des affirmations de réalité.

Mais la foi divine, à son tour, est un jugement d'affirmation sur l'Être surnaturel : quel que soit l'énonciable dans lequel elle s'exprime, elle affirme toujours d'une manière sous-jacente la réalite du Fait que Dieu est entré dans le monde par une Révélation gratuite des mystères chrétiens. L'intelligence spiritualisée par la foi affirme par connaturalité infuse, et donc atteint en Lui-même Dieu se révélant lui-même. De cette Réalité mystérieuse et surnaturelle, elle a une connaissance non représentative (le « représenté » de la foi, ce sont les signes divins dans lesquels la raison a reconnu l'impossibilité d'une explication naturelle et la cohérence de l'explication par le surnaturel), mais concrète, singulière, donc quasi-expérimentale.

C'est ainsi seulement, par la doctrine thomiste de la foi, que s'expliquent les affirmations communes des théologiens : que la certitude de la foi est supérieure à celle de tout assentiment humain, de toute science ; que les vertus théologales ont Dieu pour objet formel, et qu'elles l'atteignent *ut est in Se*. Ainsi encore s'explique ce fait que le rejet coupable d'un énonciable partiel, par exemple la primauté du Souverain Pontife, entraîne la perte de *l'habitus fidei* tandis que le rejet non coupable ne l'entraîne pas : en effet, dans le cas de péché seulement, il y a rejet de cette connaturalité avec le Surnaturel, avec Dieu révélant, qui est le fonds de la foi. Ainsi encore s'explique que la foi soit dite la même malgré de formidables différences dans l'extension du Credo : connaître un plus ou moins grand nombre d'énonciables ne perfectionne pas de soi cette adhésion à la Vérité Première, pleine dès le premier acte — tandis qu'au contraire le progrès dans la charité accroissant la connaturalité de l'âme avec le Surnaturel est par le fait même un accroissement du *lumen infusum,* une présence plus parfaite du Saint Esprit.

Ainsi enfin peut se comprendre le don de discernement

expressément reconnu à la foi par saint Thomas (1). Rappelant sa doctrine, on a pu écrire très justement : « Le judicium formé par l'intelligence surnaturalisée diffère en un point important de celui qu'obtient la raison laissée à elle-même... dû à l'influence du Saint Esprit, il est immédiat. C'est par instinct, non par raisonnement, que l'intelligence discerne la vérité d'avec l'erreur. La connaissance divine n'est pas le fruit de syllogismes et la faculté de discernement qui nous est conférée n'est rien de moins qu'une participation à la connaissance divine ». Et le même théologien, après avoir rappelé l'enseignement du Docteur Angélique : « *Facit intellectum facilem ad credendum contra duritiem — et discretum ad refutandum non credenda, contra errorem* », montrait que ce don de discernement éclate surtout dans ce qu'on appelle l'instinct ou le sens catholique. Porter un jugement ferme, immédiat et cependant éclairé sur les choses de la foi, avoir comme le sens du vrai en matière révélée, cela ne se comprend à l'analyse théologique que par la présence dans l'âme de la lumière infuse, de l'onction illuminatrice, qui fait « sympathiser » le chrétien avec la Vérité divine.

Il faut en revenir à cette doctrine de la foi qu'expose saint Thomas dans son *De Veritate,* et se représenter l'esprit du juste comme à la recherche de la Vérité première dans les énonciables qu'on lui propose, les reconnaissant en quelque sorte à leur saveur, à l'expérience qu'il en a, au sentiment qu'il éprouve d'être « accordé » avec eux. Évidemment les raisons théologiques ont leur rôle dans ce discernement, mais elles n'expliquent pas tout, et le jugement le plus éclairé n'est pas toujours celui du théologien : il est souvent celui du saint. Il faut se représenter la Vérité Première comme imbibant en quelque sorte et l'énoncé à croire et les indices dans lesquels Elle se révèle : l'esprit chrétien s'attache alors à Elle comme à son objet formel,

(1) G. H. Joyce. *La foi qui discerne d'apres Saint Thomas,* dans *Rech. Sc. relig.*, 1916, p. 443. Cf. S. Th. *III Sent.*, D. 23, Q. 3, a. 2 et a. 3 sol. 2. Item II^{a} II^{ae}, Q. 2, a. 3. ad 2^{um}., *de Verit.* Q. 14, a. 10 ad 10^{um} et a. 11 ad 2^{um}.

d'un seul mouvement, comme l'œil atteint et l'objet visible et la lumière qui le rend tel, l'objet par la lumière et la lumière dans l'objet. Ainsi l'objet propre de la vertu de foi est le resplendissement de la Vérité suprême, de la Véracité absolue dans les énonciables qu'elle rend croyables. Cet esprit chrétien, participé par tout juste, est plénier et infaillible dans l'ensemble de l'Église, et de là vient qu'il est juge suprême des choses à croire.

Et ainsi jusque dans la foi la plus ordinaire, nous retrouvons quelque vestige du caractère illuminateur et expérimental de la divine Présence.

Nous pouvons conclure. Sans exclure la réalité des « seuils », nous avons insisté sur la continuité qui relie : la vision où l'essence divine joue le rôle d'espèce intelligible — les états mystiques supérieurs où l'âme comme imbibée de Dieu en a conscience et se sent vivre d'une activité supérieure due à la divine Présence — les états mystiques inférieurs où cette conscience se dégage à peine — et enfin le domaine de la foi ordinaire, où cette expérience du contact n'existe pas encore, mais où il reste, comme élément de connaissance concrète, immédiate, donc quasi-expérimentale, un sens chrétien (qui parfois peut s'ignorer lui-même) de l'affirmation de foi convenable, une inclination à croire, une fermeté d'adhésion, un jugement immédiat qui ne s'explique que par la présence de l'Esprit de Vérité suggérant ce qu'il faut dire.

Vie de notre vie, âme de notre âme, lumière de notre intelligence... ces expressions si simples disent bien ce qu'est la Présence spéciale du Saint Esprit dans le juste — mais il faut les prendre dans un sens assez plein.

Lyon ÉMILE DELAYE.

Saint Paul et l'Unité de l'Église

Depuis la croix de Jérusalem, un long chapelet d'églises se déroulait déjà, grain par grain. Il y avait les dizaines de Syrie, celles de Galatie, et celles d'Asie ; les dizaines de Macédoine et d'Achaïe ; et çà et là, des grains plus gros, Antioche, Éphèse, Corinthe, les Notre-Père que Paul avait récités plus lentement dans ses courses apostoliques. Mais la chaînette qui rattachait les grains l'un à l'autre et les suspendait à la croix de Jérusalem paraissait encore bien fragile. Un jour ou l'autre, n'allaient-ils pas s'éparpiller, et que resterait-il de l'œuvre de l'Apôtre, si la grande brisure qui se préparait entre les deux fractions de la chrétienté, les églises en terre païenne et l'Église judéo-chrétienne, s'accomplissait suivant les prévisions humaines ?

Saint Paul ne pouvait se désintéresser du grave danger qui menaçait dans son existence l'œuvre du Christ. Des écoles d'exégèse n'ont vu en lui que le porte-drapeau d'un mouvement séparatiste dressé contre l'Église-mère, d'un « *Los von Jerusalem,* » qui aurait préludé à tous les « *Los von Rom* » de l'avenir. C'est là, je pense, un cas de myopie intellectuelle fort remarquable. L'architecte de l'Église, comme saint Chrysostome appelle l'Apôtre, a voulu construire une Église Une et Indestructible, appuyée sur le roc de la Cité Sainte.

* * *

Il est utile que nous sachions avant tout quels sentiments saint Paul nourrissait envers l'Église de Jérusalem. « Je suis le dernier des apôtres, écrivait-il aux Corinthiens, je ne suis même pas digne d'être appelé un apôtre, car j'ai persécuté l'Église de Dieu » (1). Il s'agit de l'Église

(1) I *Cor.*, XV, 9.

judéo-chrétienne, et le mot révèle une attitude de profond respect et sans doute de religieuse tendresse envers elle. Il ne faut point nous étonner d'ailleurs que Paul ne se soit guère étendu sur ce chapitre, le caractère même de ses lettres ne s'y prêtait pas ; nous aurons toutefois l'occasion de rencontrer plus loin quelques passages nous permettant d'entr'ouvrir les voiles qui dérobent sa secrète prédilection pour l'Église de la ville sainte.

La communauté de Jérusalem possédait donc, aux yeux de saint Paul, la gloire d'avoir été choisie et fondée par le Christ lui-même. A ce point de vue, elle était incomparable : elle était *l'Église* par excellence. Toutes les autres églises ne pouvaient que l'imiter, et trouver leur honneur et leurs richesses spirituelles en s'unissant à elle.

Ce sentiment se fortifiait de tout l'amour que Paul portait à sa patrie juive. Considérons ceci un instant.

Il ne faudrait point oublier que Paul fut un juif. Converti du judaïsme, il ne cessait pas pour cela d'appartenir à sa nation et d'en aimer toutes les gloires. On l'accusait d'être un renégat. Et il écrivait : « Je dis la vérité dans le Christ, je ne mens point, ma conscience rend témoignage avec moi dans l'Esprit-Saint, que j'ai une grande tristesse et une douleur incessante au cœur. Car je souhaiterais être moi-même anathème du Christ, pour mes frères, pour mes parents selon la chair, eux qui sont Israélites, à qui appartiennent l'adoption et la gloire, et les alliances, et la législation, et le culte, et les promesses, à qui appartiennent les Patriarches, et de qui est issu le Christ, selon la chair » (1).

Sont-ce là les paroles d'un renégat?

Mais c'est que précisément, même chrétien, surtout chrétien, Paul n'a pas renié. Il n'a pas abandonné Jérusalem ; il est entré dans une Jérusalem nouvelle, venue du ciel pour prendre la place de la Jérusalem terrestre. Il n'a pas davantage renié son peuple. Dieu lui a fait connaître le véritable Israël, « l'Israël de Dieu », comme il dit, le

(1) *Rom.*, IX, 3-5.

véritable peuple des Saints, le vrai peuple élu, les enfants d'Abraham selon l'esprit. Chrétien, il reste plus juif que les Juifs, plus israélite qu'eux tous.

Il n'a pas renoncé aux promesses de Dieu, aux privilèges d'Israël. Il savait seulement, par sa foi, que Dieu avait accompli les antiques promesses en créant un peuple nouveau, un Israël élargi, transmué jusqu'à n'être plus que spirituel. Auparavant, on naissait enfant d'Abraham par la chair, Dieu avait substitué à cette filiation purement matérielle la filiation selon l'esprit. La foi en était le principe nouveau ; par elle, tous les fidèles se rattachaient à Abraham, le père commun des fidèles, et participaient aux promesses et aux privilèges. L'alliance leur appartenait, le culte, la législation, et surtout le Christ, le Christ selon l'Esprit, qui vivait dans ce peuple nouveau et dans chacun de ses membres.

Avec les Juifs, ses frères, Paul partageait encore le grand orgueil national de posséder la ville sainte, il aimait Jérusalem, la Jérusalem terrestre aussi, car celle-ci, d'un point de vue idéal, ne faisait qu'un avec la Jérusalem d'en haut. Aucune ville sur terre fut-elle jamais aimée, « adorée » comme Jérusalem ? Amour profond, amour fidèle, amour passionné et sauvage d'une race à qui l'on ravit souvent jusqu'au droit de mourir dans sa patrie, et qui ne pouvait point se fixer définitivement ailleurs. A travers la littérature sacrée, nous entendons les effusions lyriques, les mots qui viennent du cœur.

Écoutez le cantique du fils de Coré, sur le motif repris de quelque vieux refrain : « Ses fondations sont sur les saintes montagnes » :

Iavhé aime les portes de Sion
Plus que toutes les demeures de Jacob ;
Des choses glorieuses sont dites de toi,
Cité de Dieu ! (1)

(1) *Ps.* LXXXVI.

Écoutez le cantique que chanta pour la première fois un pèlerin ravi de ce qu'il avait vu à Jérusalem et que l'on redisait à tous les pèlerinages :

Je ne m'étais plus senti de joie quand on m'a dit :
« Nous allons à la maison de Iahvé ! »
Mes pieds ont foulé le sol
Dans tes portes, Jérusalem !
Jérusalem qui est bâtie comme une grande ville,
Où il y a rendez-vous de tous !
Où montent les tribus,
Les tribus de Iah ! (1)

Écoutez la lamentation du captif, se souvenant de l'absente :

Aux fleuves de Babel,
Nous nous sommes assis et nous avons pleuré
En nous rappelant Sion.
Aux saules, au milieu d'elle,
Nous avons suspendu nos cithares.

Que ma langue s'attache à mon palais
Si je ne me souviens de toi,
Si je ne place Jérusalem
En tête de mes joies (2) !

Paul a chanté et aimé ces cantiques de Sion.

La ville sainte était pour le Juif ce qu'était Rome pour les citoyens de l'empire, le centre de la civilisation à laquelle il devait son bonheur et sa gloire ; mais parce que le peuple juif se sentait le peuple de Dieu, celui par qui le Dieu du ciel ne cesserait jamais de se révéler aux hommes, Jérusalem était un joyau infiniment plus précieux que les capitales du monde temporel, un symbole de la foi, une réalité matérielle dans laquelle les âmes trouvaient l'assurance de la protection divine, le point d'où prendraient l'essor les merveilleuses promesses de l'avenir. Nous avons tous présents à la mémoire les vers qui ont fait passer un jour sur notre littérature le souffle des prophètes d'Israël :

(1) *Ps.* CXXI.
(2) *Ps.* CXXXVI.

Lève, Jérusalem, lève ta tête altière !
Regarde tous ces rois de ta gloire étonnés.
Les rois des nations, devant toi prosternés,
De tes pieds, baisent la poussière ;
Les peuples à l'envi marchent à ta lumière.
Heureux qui pour Sion d'une sainte ferveur,
Sentira son âme embrasée.

De nos jours encore, au milieu de notre civilisation, alors que le Christ a scellé depuis longtemps la prophétie, l'orgueil national n'a pas cessé de vivre au fond des âmes juives. Les Juifs ne se contentent point de posséder par l'or la royauté de ce monde, ils rêvent d'une hégémonie spirituelle. C'est encore le même orgueil qui a ramené au berceau de la race, dans « la terre d'Israël », ces milliers de sionistes en quête d'un monde nouveau. « Michel-Ange, dans la chapelle Sixtine, écrivait un des amis du mouvement, nous montre Dieu animant l'homme en le touchant du doigt : les Juifs animeront la Palestine en retournant sa terre du soc de leurs charrues. Et du sillon ainsi creusé s'envolera à nouveau, après le cannibalisme vil de cinq années de guerre — comme l'alouette brillante et vive — l'espérance humaine » !

Par l'indestructibilité de ce sentiment, par l'énergie farouche de cet amour à s'exprimer toujours dans les mêmes termes, depuis trois mille ans, jugez ce qu'il dut être au moment de son apogée, à ce point où Dieu avait voulu l'amener pour en faire naître l'amour d'une religion plus spirituelle.

Or, pour un Juif converti au christianisme, les « choses glorieuses » que l'on attendait avaient commencé de s'accomplir à Jérusalem. Dans un geste miraculeux, le Roi avait jeté sur les épaules de sa fiancée radieuse la parure des noces, étincelante, immaculée, et les nations allaient venir s'illuminer de l'éclat de ces miséricordes. Et qui plus que Paul, l'homme appelé à porter la bonne nouvelle aux nations, était capable de ressentir, dans toute sa ferveur, ce sentiment de joie chrétienne, né de la certitude que les temps étaient révolus et que le salut allait être porté de Jérusalem aux extrémités de la terre ?

C'est là sans doute une notation psychologique assez ténue, mais qui nous aide beaucoup à apprécier, dans sa vivacité, l'amour que Paul portait à l'Église-mère. Pour lui, comme pour les Apôtres de Jérusalem, l'amour de l'Église s'appuyait en partie sur l'amour d'Israël et spécialement sur l'amour de Jérusalem. L'amour chrétien sublimait un sentiment mi-humain, mi-religieux ; la communauté primitive, que le Christ avait formée et que les apôtres avaient continué à recruter à Jérusalem, devenue la patrie des âmes, prenait la place de la patrie terrestre et était aimée à la mesure de celle-ci.

Pour tous les motifs que suggèrent ces réflexions rapides, la question d'autorité était tranchée. Paul ne pouvait songer à modifier l'ordre de choses établi par le Christ. Un fondement avait été posé à Jérusalem, on ne pouvait bâtir à côté. L'Église future ne serait jamais que l'extension de celle de Jérusalem. A sa tête se trouveraient toujours les apôtres mandataires du Christ, qui dans leurs fortes mains d'ouvriers et de pêcheurs tenaient les clefs du Royaume de Dieu. Ce qu'ils étaient humainement parlant, peu importait. Paul resterait toujours le dernier venu, celui qui « courrait en vain » s'il ne reconnaissait l'autorité de ces prédécesseurs, de Pierre, investi du pouvoir suprême, de Jacques, honoré de tous. Paul pourrait tracer à la Jérusalem nouvelle une deuxième enceinte, si grande cette fois qu'elle reculerait jusqu'aux confins du monde : ce ne serait encore qu'une enceinte de Jérusalem. Il n'y aurait jamais qu'une Jérusalem chrétienne, un Israël de Dieu, une Église, comme il n'existait qu'un baptême, un appel de Dieu, une foi, un Christ.

* * *

Pour avoir accentué ce côté de la psychologie de saint Paul, nous paraîtrions amoindrir son originalité et peut-être ne plus pouvoir expliquer aussi bien sa mission particulière. Mais il n'est pas nécessaire que les consciences soient unilatérales. Dans la vie de l'Apôtre, l'attachement

à Jérusalem est une donnée ; la vocation à l'apostolat des Gentils est un fait.

Dès le jour de Damas, Paul se sentit embrasé, en effet, du désir de donner au monde païen la foi qui désormais était la sienne. Une telle vocation suppose encore certaines dispositions dans le sujet ; Dieu lui-même a déclaré que saint Paul était, pour l'œuvre de la conversion des Gentils, un merveilleux instrument, un instrument de choix : sans doute parce que le cours ordinaire de ses pensées, le fond de sa nature, que Dieu connaissait beaucoup mieux que lui-même, l'avait disposé pour sa tâche.

Parce qu'il était Juif helléniste, Paul de Tarse avait deux intérêts dans sa vie. Le premier se concentrait autour de l'amour de Jérusalem. Le second était tourné vers le monde romain.

Paul était citoyen romain. Et le diadème de Tarse, ville illustre, comme il aimait à dire, ville de trafic intense entre l'Orient et l'Occident et ville universitaire, n'avait pas resplendi en vain devant ses yeux d'enfant et d'adolescent. Suivant l'expression qu'employait volontiers son contemporain Philon d'Alexandrie, il se sentait « citoyen du monde ». Cependant, le Pharisaïsme dans lequel il avait été élevé n'avait pas agrandi sa foi à la mesure de ses idées civiques. La Loi mettait sa haie entre les Juifs et les païens, arrêtant l'élan de ceux d'entre ces derniers — les meilleurs — qui soupiraient vers le salut offert dans la religion du Seigneur. L'homme de Tarse avait souffert sans doute de voir sa Loi, sa circoncision et les restrictions alimentaires qui obligeaient les Juifs, si antipathiques aux païens.

Le mal paraissait sans remède. Si les Pharisiens eux-mêmes gémissaient de voir qu'il leur était si difficile d'observer tous les préceptes de Moïse, comment espérer jamais que les païens vivraient à l'aise dans leur maquis ?

Tout changea le jour où Paul fut chrétien. Le Christ avait apporté la solution que les autres n'entrevoyaient même pas. Il avait réveillé dans la nature humaine la voix profonde qui crie vers Dieu. Il avait renouvelé l'antique alliance sur des bases nouvelles, la foi et la charité.

Ayant pris le mot d'ordre du Fils de Dieu, Paul continuerait la tâche sublime. Il révélerait Dieu et le Christ au monde païen. Il rétablirait l'unité du genre humain dans la religion unique du Christ, dans la foi au Père d'où tout est sorti, vers lequel tout retourne ici-bas et dans le ciel. Il irait porter aux nations les richesses que Dieu avait réservées à son peuple élu, l'héritage d'Israël devenu l'héritage de l'Église. C'était là sa mission ; c'était pour cela que Dieu l'avait prédestiné, l'avait converti à la foi chrétienne. Ses travaux et ses épreuves allaient commencer.

Car, pour accomplir sa tâche et édifier cette unique société des élus, Paul se trouverait en butte à des difficultés très diverses, les unes tenant au tempérament de ces païens qu'il fallait convertir, les autres aux scrupules de la chrétienté de Jérusalem. Celles-ci surtout vont fixer notre attention.

L'esprit religieux païen était très individualiste. Chacun, au gré de ses caprices ou de pseudo-révélations, souvent de rêves, choisissait ses dieux, ses mythes, ses mystères et ses prophètes. La mystique païenne s'accommodait parfaitement de l'anarchie. « Vous savez, écrira l'Apôtre aux Corinthiens, comme vous étiez entraînés sans contrôle vers vos idoles » (1). C'est à ces gens, habitués à suivre toute fantaisie, qu'il fallait inculquer le respect des choses établies, de la révelation donnée une fois pour toutes, et de la règle : règle de la monarchie divine, du Christ qui réunit toutes les églises et tous les chrétiens en un corps unique, de l'Esprit qui reste nécessairement pareil à lui-même sous la diversité des charismes. Il fallait les soumettre à l'autorité extérieure des apôtres qui avaient reçu mandat du Christ, les maintenir dans l'unité des traditions, du symbole, des sacrements, et sans nuire à la puissance du grand courant religieux qui les emportait, canaliser cependant celui-ci suivant les exigences de la foi commune.

---

1) I *Cor.*, XII, 2.

Mais l'avenir serait assuré si les chrétientés du monde païen restaient fortement liées à celle de Jérusalem, l'Église-mère. C'est pourquoi la grande lutte que Paul entreprit pour l'Unité de l'Église consista surtout à faire sortir la communauté de Jérusalem de l'expectative prudente où elle s'était renfermée et à l'obliger, en se prononçant nettement dans la question des observances légales, à accepter dans sa communion les églises de la Gentilité.

Suivons donc d'un peu plus près les péripéties de ce drame dont l'enjeu était l'Unité de la grande Église.

*
* *

Jésus avait invité les païens, il avait annoncé qu'ils viendraient de l'Orient et de l'Occident s'asseoir avec Abraham, Isaac et Jacob au festin du Règne de Dieu. Il avait loué le Samaritain, la Chananéenne, l'officier de Capharnaüm. Il avait parlé de vin nouveau, de son esprit nouveau, d'une alliance nouvelle en son sang. Mais il n'avait pas exprimé clairement toute sa pensée. Une grave question allait se poser, dont il n'avait pas voulu dire nettement la solution.

Quand Paul arriva à Jérusalem, après ses premiers succès d'Asie, escorté de Tite, un païen, il fit l'effet d'un missionnaire qui ramènerait en Europe, de sa mission lointaine, un lépreux et qui l'introduirait dans les cénacles fermés. Un païen qui ne franchissait pas les barrières du temple sans encourir la peine de mort, vivrait avec les fidèles! On mangerait avec lui! On romprait avec lui le pain de l'Eucharistie! Jusque là, on ne s'était pas rendu compte de l'imprudence de l'Apôtre des Gentils. Et sur cette question, les partis se formèrent dans l'Église primitive. Il y avait l'aile gauche : les extrémistes dont Paul était le chef, qui ne voyaient qu'une chose : l'égalité absolue de tous les hommes, leur liberté absolue dans le Christ, la charité qui prime tout. Il se forma un parti de droite : des Pharisiens convertis qui n'acceptaient point que l'on sacrifiât Moïse. La Loi, la circoncision, n'était-ce pas l'œuvre de Dieu? Comme toujours, il resta un parti du centre, les modérés,

qui tantôt allaient à gauche et tantôt penchaient à droite; opportunistes qui, pour éviter le bruit, auraient volontiers supplié les païens de se soumettre à la Loi.

Pierre, Jacques et Jean, ceux qu'on appelait les colonnes de l'Église, tinrent conseil avec les presbytres. L'autorité est prudente. On ne pouvait sacrifier Paul. On ne voulait pas non plus blesser les Pharisiens. On chercha un compromis. Il fut convenu en tout cas que Paul et Barnabé continueraient leur œuvre d'évangélisation. Les convertis du paganisme ne seraient pas soumis à la Loi, puisque la foi au Christ assurait le salut. On leur imposa cependant de respecter les scrupules alimentaires des Juifs, on leur demanda de s'inquiéter de la misère qui régnait dans la communauté de Jérusalem.

En gros, la pensée de Paul triomphait. Pierre s'était mis très franchement avec lui. Jacques, cependant, avait poussé à ménager les Pharisiens. Lui-même vivait comme le plus orthodoxe des Juifs. La tradition de l'Église de Jérusalem gardait, au siècle suivant, le souvenir d'un homme qu'on appelait le Juste et le Rempart du peuple, qui ne buvait ni vin, ni boisson fermentée, ne mangeait jamais de viande, ne se faisait pas couper les cheveux, ne se servait pas d'huile parfumée pour sa toilette et ne prenait jamais de bains, qui ne portait que des vêtements de lin, jamais de laine. Tel est le portrait de Jacques, le frère du Seigneur, le saint austère. Il entrait seul dans le Temple, s'avançait jusque dans le Saint et là, prosterné pendant des heures interminables au point que ses genoux en étaient devenus tout calleux, il priait. Il suppliait Dieu de pardonner à son peuple.

Quelques mois après l'affaire de Jérusalem, Paul et Barnabé se trouvaient à Antioche attendant de se remettre en voyage, Pierre vint à passer. L'église d'Antioche, on le sait, se composait en majorité de païens; Barnabé surtout avait travaillé à la fonder. Païens convertis et Juifs hellénistes y fraternisaient. Pierre ne se fit aucun scrupule de participer à la cène de la communauté. Mais de Jérusalem arrivèrent des chrétiens qui se scandalisèrent de voir

le chef de l'Église rompre en visière avec toutes les traditions pharisaïques. Il n'était vraiment pas convenable qu'un Juif mangeât avec des incirconcis. Ils invoquaient le nom et l'autorité de Jacques.

Pierre hésita, tergiversa, essaya sans doute de dissimuler sa dérobade. Mais il finit par céder aux sentiments des judaïsants ; il évita désormais de célébrer la cène avec les païens convertis. Son exemple fut désastreux. Les Juifs se retiraient l'un après l'autre. Barnabé lui-même imita Pierre. Barnabé, l'apôtre des Gentils !

A ce coup, Paul intervint rudement. Devant la communauté, Juifs et païens réunis, il reprocha à Pierre ce qu'il appelle son hypocrisie. Dans le fond, Pierre pensait comme lui, et voici qu'il se laissait influencer par des Juifs fanatiques. Que devenaient les principes ?

Il est beau de voir l'Apôtre, seul en face de tous. Il défend la liberté de tous ses chrétiens, ceux d'aujourd'hui, et ceux des églises qu'il continuera d'établir.

Paul avait raison. Pierre s'était mis dans son tort. Théoriquement, certes, il n'obligeait pas les païens à embrasser la Loi de Moïse; mais pratiquement, on en arriverait là, car les païens ne pourraient supporter d'être tenus à l'écart. C'est ce que Paul a bien vu, et c'est ce qu'il reproche à Pierre : toi qui vis à la païenne, tu vas forcer les païens à vivre à la juive.

On peut regretter, pour l'honneur des apôtres, qu'ils aient eu cette altercation. Elle a beaucoup préoccupé les Anciens. Plusieurs, et non des moindres, Origène, Jérôme, Chrysostome, Théodoret ont même cru que la scène avait été concertée entre eux; mais saint Paul n'était pas homme à se prêter à une comédie, quand les principes qui lui tenaient le plus au cœur étaient en jeu.

Cette scène pénible laissa un froid qui ne se dissipa que peu à peu. Néanmoins, il n'y eut pas de rupture. On voit très bien, par les lettres de Paul, qu'il ménage de plus en plus les susceptibilités de Jérusalem, et que, dans la ville sainte, on ne cherche pas non plus à faire un éclat. Mais

désormais, de part et d'autre, on s'observe; et Paul n'est pas à l'aise.

Cependant, au fur et à mesure que ses fondations se multipliaient, Paul sentait le besoin d'arriver à une entente plus définitive. L'accord de Jérusalem avait laissé dans l'Église une sorte de dualisme irréductible entre judéo-chrétiens et païens convertis. Paul voulait une déclaration de principe et un acte solennel qui consacrerait l'égalité absolue des deux groupes dans le Christ, et qui ferait éclater aux yeux de tous l'indivisible unité du Christ dans l'Église unifiée.

Il crut en avoir trouvé l'occasion dans ces aumônes que les chefs de l'Église de Jérusalem lui avaient demandées pour leurs pauvres. Si le don était large, sa munificence prouverait les bonnes dispositions de l'Église de la Gentilité. Si l'Église de Jérusalem l'acceptait volontiers, sa joie serait le signe de la réconciliation des deux races dans l'Unité.

Dès lors, avec son esprit de décision, son talent d'organisation, sa souplesse aussi, nous le voyons à l'œuvre. La collecte marcha très bien en Asie, et en Macédoine. Ses chers Macédoniens étaient enthousiastes de l'affaire. « Parmi les multiples épreuves de la tribulation, écrivait-il à leur propos aux Corinthiens, leur joie a surabondé, et leur pauvreté effrayante a fait des prodiges de générosité et de désintéressement. Dépassant les limites de leurs capacités, spontanément ils nous ont supplié instamment de leur accorder cette grâce de participer à ce ministère que nous avons entrepris pour les Saints de Jérusalem. Ils ont été bien au-delà de nos espérances. Ils se sont donnés sans arrière-pensée au Seigneur et à nous. » (1)

Décidément, Paul a un faible pour ses Macédoniens. Les Corinthiens eux, se désintéressaient de plus en plus de l'œuvre. A travers toutes ses précautions oratoires, il leur fait la leçon. « Comme vous excellez en tout, leur dit-il,

(1) II *Cor.*, VIII, 2-5.

dans la foi, dans le discours, dans la science, en toute sorte de zèle, et par cette charité qui de notre cœur a gagné le vôtre, je veux que vous vous distinguiez aussi dans cette œuvre de charité. » (1)

En fait, les Corinthiens avaient commencé par entrer dans les vues de l'Apôtre. Ils allaient tout faire eux-mêmes. Les autres églises, plus pauvres, n'auraient pas à intervenir. Puis, leur zèle s'était refroidi. C'est l'éternelle histoire de notre générosité. Ils soupçonnaient Paul d'avoir lui-même certaines arrière-pensées, de chercher à se faire bien voir à Jérusalem, aux dépens de ses chrétiens du monde romain. Dans le fond, ils ne comprenaient pas la pensée de l'Apôtre, ils ne saisissaient pas toute l'importance que Paul attachait à cette fameuse collecte. Ils ne se figuraient pas assez que le salut dépendait toujours des Apôtres de Jérusalem, et que les dons spirituels dont ils étaient si fiers, leurs charismes, le don de prophétie, le don des langues, venaient de la Pentecôte, parce que le calice qui s'était rempli à Jérusalem de cette liqueur mystérieuse s'était penché et avait laissé couler sur eux son trop-plein. Et encore maintenant, la source en était à Jérusalem aux mains de Pierre, de Jacques et des autres apôtres.

Paul mettait en œuvre toutes les ressources de sa dialectique. « Songez, leur disait-il, à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Vous savez qu'il était riche, et qu'il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté... Je me suis trop avancé pour vous, je me suis vanté de votre bonne volonté : l'Achaïe, disais-je aux Macédoniens, est prête depuis un an... » (2).

D'un autre côté, Paul se rendait bien compte que ses succès impressionnaient vivement la communauté de Jérusalem, et qu'il touchait au but. Il l'indiquait sommairement aux Corinthiens. Il est plus explicite encore avec les Romains, auxquels il écrivait quelques mois plus tard, de Corinthe même, en attendant que les vents favorables lui

(1) II *Cor.*, VIII, 7.
(2) II *Cor.*, VIII, 9 ; IX, 2.

permissent de partir pour Jérusalem. « Je pars pour Jérusalem, pour aller présenter mon offrande aux Saints (les Apôtres). Car nous sommes leurs débiteurs... Car si les Gentils ont participé à leurs avantages spirituels, il est juste qu'ils les assistent de leurs biens temporels. C'est ainsi que je veux d'abord terminer cette affaire et sceller avec eux l'union définitive, en leur remettant ce fruit de la générosité du monde païen... Mais je vous en prie, frères, par Notre Seigneur Jésus-Christ et par la charité de l'Esprit, luttez avec moi dans les prières que vous adressez à Dieu pour moi, afin que j'échappe aux incrédules qui sont en Judée, et que mon offrande que je porte à Jérusalem agrée aux Saints. » (1)

Que l'offrande agrée aux Saints. Nous savons maintenant ce que cela signifie. Paul monte vers Jérusalem dans la posture de ces saints de vitraux qui s'avancent vers le trône de Dieu, portant dans leurs mains la basilique qu'ils ont construite. Il a dans ses mains, avec la bourse des aumônes, toute l'Église de la Gentilité. Il faudra que les Apôtres agréent l'une et l'autre à la fois, et sans réticence, à la face du Ciel et de la terre.

On sent très bien, à voir l'enthousiasme qui anime Paul, la confiance qu'il a de revenir chez les Romains avec la plénitude des richesses du Christ, qu'il est sûr du succès.

De fait, il fut le bienvenu dans l'Église de Jérusalem. On lui donna raison, cette fois-ci, semble-t-il, sur toute la ligne. Devant la foi des païens, leur charité, leur soumission, on ne pouvait plus hésiter et on n'hésita plus.

Les triomphes coûtent ordinairement très cher, et quand il s'agit d'un triomphe spirituel, il faut payer double prix.

Grâce au *Livre des Actes,* nous savons à peu près comment l'affaire s'est passée, assez pour pouvoir affirmer que Paul a sacrifié volontairement sa liberté et sa vie pour réaliser sa tâche suprême, l'Unité des Gentils et des Juifs dans le Christ.

---

(1) *Rom.*, XV, 25-31.

Les Juifs lui en voulaient à mort. On racontait que l'ancien disciple de Gamaliel, le Pharisien qui ne songeait qu'à persécuter pour l'honneur de la Loi, non content désormais d'avoir rejeté de ses épaules le joug glorieux du mosaïsme, poussait ses compatriotes, dans toutes les provinces, à apostasier et à rejeter la circoncision. Déjà les Juifs de Corinthe avaient tramé un complot pour le faire périr au cours du voyage. Pour y échapper, il avait dû modifier son itinéraire.

On s'approche de Jérusalem. Le cœur de tous les compagnons de Paul se serrait d'angoisse : à Césarée, un prophète nommé Agabus, qui venait de Jérusalem, dans une vision, saisit la ceinture de l'Apôtre et s'en lia les mains et les pieds en criant : « Voici ce que dit l'Esprit-Saint : l'homme à qui est cette ceinture, les Juifs le lieront ainsi à Jérusalem et le livreront aux mains des païens » (1). Alors toute l'église se lamentait, suppliait Paul de ne pas continuer son voyage. Mais lui : « Qu'avez-vous à pleurer ainsi et me briser le cœur? Car moi, ce n'est pas seulement à être lié, mais à mourir à Jérusalem que je me tiens prêt, pour le nom du Seigneur Jésus ! » (2)

Le lendemain de son arrivée à Jérusalem, Paul se rendit chez Jacques avec Luc et les autres chrétiens qu'il menait avec lui. Il raconta dans le détail tout ce que Dieu accomplissait de conversions et de prodiges de sainteté et de charité parmi les païens. Ils en glorifièrent Dieu, dit assez laconiquement saint Luc. En réalité on se mit pleinement d'accord sur la formule que les chrétiens de la Gentilité seraient reçus dans la communauté chrétienne ; Luc, le médecin, Sopater de Bérée, Aristarque et Secundus de Thessalonique, Gaïus de Derbé, Tychique et Trophime d'Ephèse, tous incirconcis, furent donc admis dans l'Église que le Saint, Jacques le Juste, présidait. Paul de son côté accorda que les Juifs continueraient, à Jérusalem, à pratiquer la loi mosaïque, et lui-même donna l'exemple en

(1) *Act.*, XXI, 11.
(2) *Act.*, XXI, 13.

accomplissant au temple les cérémonies pour un vœu qu'il avait fait à son départ de Corinthe.

C'était trop beau. Des Juifs d'Asie, qui l'avaient rencontré en ville en compagnie de Trophime l'Éphésien, voyant Paul dans le temple, se précipitèrent sur lui en criant : « Israélites, à nous ! Voici l'homme qui enseigne partout contre la nation et la Loi ; il vient d'introduire des Grecs dans le Sanctuaire ; il a profané le Saint Lieu » (1). On criait, on courait dans le Temple comme pour une émeute, on fermait les portes. Le tribun de la cohorte qui tenait garnison dans la citadelle Antonia, à côté du temple, ramassa précipitamment ce qu'il avait d'hommes et d'officiers sous la main et accourut. Paul fut arrêté.

Que lui importait maintenant ? Il est de la race de ceux qui ne sentent pas les coups et qui vivent pour leur idée, qui se sont identifiés avec elle. Un sentiment de joie immense gonflait son cœur quand on l'étendit pour le flageller. Il avait réussi dans sa tâche. La barrière qui séparait Grecs et Juifs était levée, ses chers païens, s'ils n'avaient pas violé le sanctuaire — car cela, c'était pure calomnie, — avaient forcé la porte de la Jérusalem céleste. Ceci, c'était la vérité, et c'était infiniment mieux.

Heureusement, nous ne sommes pas laissés ici à de simples conjectures. Paul nous a livré sa pensée intime, des cris de triomphe, presque d'exaltation, dans les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, qu'il écrivit de sa prison, à Rome. « Rappelez-vous que vous étiez autrefois sans lien avec le Christ, en dehors de la nation d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance, et sans Dieu dans le monde. Mais à présent, dans le Christ Jésus, vous qui étiez loin, vous êtes proches, par le sang du Christ. Il est notre paix, lui qui a réuni les deux races en une, qui a renversé le mur de séparation, la Loi... Il est venu publier l'unique bonne nouvelle de la paix, aux uns et aux autres ; par lui, les uns et les autres nous avons accès

(1) *Act.*, XXI, 28.

dans un même Esprit, auprès du Père. Vous n'êtes donc plus maintenant des étrangers et des hôtes. Vous êtes les concitoyens des Saints, les familiers de Dieu, vous êtes bâtis sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, avec, pour pierre angulaire, le Christ Jésus. Maintenant toute la construction se tient et monte pour former un temple saint dans le Seigneur » (1).

« Maintenant, les saints Apôtres et Prophètes de Jérusalem en ont reçu la révélation, les païens sont cohéritiers, ils font partie du corps, ils ont part à la promesse dans les Christ Jésus... Oui, à moi, le moindre des Saints, cette grâce m'a été octroyée de prêcher aux Gentils l'incompréhensible richesse du Christ, et de mettre en lumière le mystère caché du Dieu créateur; pour que maintenant, les anges eux-mêmes connaissent, par le moyen de l'Église, en qui il se réalise, le dessein éternel, la sagesse multiforme de Dieu. » (2)

L'Église, l'Église Une, le terme du dessein de Dieu, le terme aussi du labeur de l'Apôtre. Ses souffrances de captif sont le dernier acte de sa vie tragique. « Je me réjouis à présent dans mes souffrances pour vous, et j'achève ce qui manque encore aux épreuves du Christ dans ma chair pour son corps, l'Église (3) ».

* * *

Paul souffrant pour l'Église aux côtés de Jésus, précisant et achevant pour les païens, pour nous, l'œuvre que le Christ avait accomplie pour tous sur la croix, c'est un beau sujet de tableau. Il me semble que si un grand peintre moderne le concevait et le réalisait, il émouvrait tant d'âmes apostoliques, avides de se porter, sur la parole du Pape, au secours des âmes lointaines qui attendent encore la lumière de la grâce.

LUCIEN CERFAUX.
Professeur au Séminaire de Tournai.

(1) *Éph.*, II, 11-12.
(2) *Éph.*, III, 5-10.
(3) *Col.*, I, 24 *seq.*

Le Bienheureux Juan de Avila et les Jésuites espagnols

(Suite)

Les disciples Jésuites d'Avila.

Les relations constantes qui unissaient les fils spirituels du Bienheureux et les Jésuites d'Andalousie, leur action coordonnée en vue d'une fin identique, ne suffisent pas à expliquer toutes seules l'exode des « avilinistes » vers la Compagnie de Jésus. On peut y voir un effet bien plutôt qu'une cause. Pour comprendre ce mouvement, à première vue étrange, il n'est pas inutile de le replacer dans le cadre concret où évolue la société religieuse de l'époque.

L'idée qui détermina un Cordoba, un Guzman, un Ramirez à solliciter leur admission dans un collège de Jésuites ne diffère pas en somme de celle qui poussa Charles-Quint à s'enfermer à Yuste, Philippe II à résider à l'Escorial, François de Borgia à renoncer au monde, et Sancha Carillo à devenir la pénitente que l'on sait. Cette immigration n'est qu'un premier effet de cette renaissance de l'esprit religieux provoquée par la prédication d'Avila et de Daza, par la réforme des monastères et la création d'Ordres nouveaux, par l'immense lassitude morale que causa l'abus de la richesse, du luxe et des plaisirs. Ajoutez à cela l'heureuse contagion de l'exemple et la vogue inhérente à ces sacrifices héroïques. Qui peut dire, en effet, le retentissement que trouve l'exemple salutaire de cette Catherine de Cardona, qui, gouvernante de Don Carlos et de Juan d'Autriche, quitta subitement la Cour, s'enfuit dans une solitude voisine, vécut comme un fauve dans son antre et défendit qu'on l'appelât autrement que la *Picadora*.

Francisco de Borja, duc de Gandie et Pedro de Ahumada sont, chacun dans leur genre, des types assez parfaits de cette violence héroïque.

Tous les disciples d'Avila ne procédèrent pas, il est vrai, avec cette soudaineté. L'esprit souffle où il veut. Lorsque certaines âmes se sentaient appelées invinciblement à ces voies extraordinaires, tel François de Borja, tel Juan de Dios, telle encore Sancha Carillo, Avila avait le bon sens et la rare prudence surnaturelle de les suivre plutôt que de les précéder. S'il fut donc, en ce sens, un des maîtres de la vie mystique, il le fut — d'avantage encore peut-être — des voies ordinaires. Sa gloire véritable est d'avoir aiguillé des âmes nombreuses, hésitantes ou perplexes, de les avoir rassurées et incitées par ses conseils à choisir et à embrasser l'état de vie qui leur convenait, à elles, exactement.

Par son éloquence qu'il avait solide et dogmatique — paulinienne affirme Luis de Grenade —, par ses lettres qui sont des chefs-d'œuvre d'un rare bon sens et que l'on a pu comparer à celles de saint François de Sales, il conquiert à la vie religieuse un nombre considérable d'âmes hésitantes et timorées.

Il n'est pas sans intérêt, croyons-nous, de les dénombrer ici et de détailler leurs œuvres. Les renseignements qu'elles nous donnent sur la patiente et très prudente conduite d'Avila nous dévoileront la qualité très rare de cet apostolat qui prit le meilleur de son temps, nous voulons dire la direction spirituelle.

Si nous écartons délibérément Jean de Dieu, François de Borja et Sancha Carillo, qui, à eux seuls, demanderaient une étude spéciale, nous verrons la vertu d'Avila se réfracter en une foule de saintes âmes, qui gravitèrent autour de lui, bénéficièrent de sa sollicitude, vécurent de sa vie et de son exemple. Peut-être pensait-il à cette foule qui attendait de lui la parole qui éclaire et réconforte, lorsqu'il écrivit cette lettre où se trouvent comptées, une à une, les mille peines, les travaux incessants que l'égoïsme inconscient des âmes impose au directeur.

Ce que nous avons dit de lui, suffira, pensons-nous à faire entendre pourquoi beaucoup de ses disciples quittèrent le monde et le clergé séculier pour la vie religieuse. L'identité d'idéal, la fréquence et la cordialité des relations,

le désir de coopérer à la diffusion de l'Ordre nouveau, les avances mêmes de saint Ignace, l'appui réel et constant qu'il trouvait quotidiennement chez les « Avilinistes », la solidité de leur formation sacerdotale, l'esprit apostolique et conquérant que leur avait inculqué Juan de Avila, sont des motifs trop évidents pour qu'ils ne soient pas mentionnés en tout premier lieu.

Quel est celui d'entre eux qui ne trouva pas dans la Compagnie le parfait épanouissement de sa personnalité surnaturelle? Saint Ignace, d'ailleurs, très fin psychologue, grand connaisseur d'hommes et habile administrateur, savait apprécier leur mérite et se plaisait à leur confier les charges les plus importantes et les ministères les plus épineux.

Un des plus célèbres d'entre eux est certes cet Antonio de Cordoba, grand seigneur et très humble religieux, qui, nous l'avons vu, s'assigna comme tâche de fonder deux Collèges en Andalousie (1). Jean de Avila avait lui-même dirigé sa vocation. C'est sur son conseil exprès qu'il entra au noviciat de la Compagnie de Jésus. Il lui écrivit à cet effet deux lettres demeurées célèbres ; la première de Cordoue, le 8 novembre 1550, et la seconde, le 16 juin 1552, de Montille. Antonio de Cordoba, rejoignit donc à Oñate saint François de Borgia et fit les *Exercices* sous sa direction.

Ordonné prêtre le 31 mai 1553, il fut nommé Recteur du Collège de Cordoue qu'il venait de fonder. Il refusa ce rectorat pour demander et obtenir une classe de grammaire.

Il est superflu d'énumerer ici tous les détails de sa longue carrière. Son rôle principal fut d'être l'intermédiaire — on pourrait dire « attitré » — entre Juan de Avila et saint Ignace de Loyola.

Il mourut à Oropesa en 1566.

---

(1) Voyez Astrain. *Op. cit.*, I-II-III-IV, passim et surtout I, p. 319. Mon. Hist. s. I. passim. *Chron. S. I.* et Nieremberg : *Varones ilustres de la Comp. de Jésus*, 2ª ed. T. VIII Andalucia y Bergon. Bilbao, 1891, p. 17 sv.

Que l'influence du Bienheurenx continuât à s'exercer sur ses disciples, après leur entrée en religion, nul ne le pourrait sainement contester. Chose normale, à vrai dire, si l'on songe à l'emprise extraordinaire qu'il a su prendre sur ces âmes d'élite. Il leur avait inculqué le désir de l'action surnaturelle et le goût de la prédication, non pas tant qu'il souhaitât les voir tous entrer dans la carrière qu'il avait lui-même si brillamment suivie, mais parce qu'il leur avait fait comprendre l'effroyable indigence doctrinale des populations andalouses.

Diego de Guzman, deuxième fils du Comte de Bailen, et Gaspar Loarte incarnèrent d'une façon saisissante la véritable tradition avilienne et son plus pur esprit. Au dire du Père Astrain, ils furent avec Antonio de Cordoba « les plus célèbres prédicateurs que la Compagnie eut en Espagne au XVI^e siècle » (1).

Guzman, s'étant confessé tout jeune au Maître Avila, lui resta fidèle toute sa vie. Ses études universitaires terminées, il partit avec son ami Gaspar Loarte évangéliser les villes et les bourgades d'Andalousie.

« L'an 1552 le saint Maître Avila apprit que saint François de Borja s'était rendu de Rome à Oñate, en Biscaye, d'où ses vertus rayonnaient sur l'Espagne entière. En ce temps-là, l'évêque de Calahorra, le D^r Bernal de Lugo, dépêcha un de ses neveux, homme de grande vertu, au Père Maître de Avila, pour qu'il lui envoyât quelques-uns de ses disciples dans le dessein de les faire prêcher par tout son diocèse qui était très grand.

» Le vénérable Maître Avila indiqua, pour remplir cette mission si importante, D. Diego de Guzman et le D^r Loarte, les envoyant tout d'abord avec des lettres de recommandation à saint François de Borja, pour qu'il leur donnât les *Exercices*. Ils résolurent alors d'entrer dans la Compagnie. Le saint duc les reçut avec grande bonté et amour et après

(1) A. ASTRAIN. *Op. cit.*, I, p. 333 note 2, et RIBADENEYRA. *Hist. de la Assist. de España*, lib. III, c. 15.

peu de mois les envoya à l'évêque qui insistait pour les avoir » (1).

Guzman prêcha dans les diocèses de Jaen, de Cordoue, Malaga, Séville et Grenade, de Salamanque où il fit ses études, de Calahorra, Burgos, Pampelune et de Badajoz. On le rencontre en Italie, à Rome, à Naples, à Florence et dans la Marche d'Ancône (2).

Il mourut dans la maison professe de Rome, le 8 mai 1608. Luis de Grenade dit de lui avec raison « que selon la chair il était fils du comte de Bailen, selon l'esprit, du P. Avila » (3). Quant à Loarte, il fut recteur de plusieurs Collèges, en Italie. Il fit partie de la Congrégation Générale qui élut saint François de Borja. Il mourut au Collège de Valence en 1598.

Dans cette rapide revue des principaux disciples jésuites d'Avila nous ne pouvons passer sous silence le nom de Juan Ramirez (4). Mieux que Guzman, mieux que Loarte ou que Cordoba, il reflète la personnalité du Bienheureux (5). Religieux et prédicateur, il garda l'empreinte qu'il lui avait donnée. Son éloquence, en effet, est de ce type populaire, familier et immédiat qu'affectionnait le grand missionnaire. Avec son maître Avila, avec G. Daza, il est le grand orateur de son époque.

Et notons qu'il avait de qui tenir. Son aïeule était cette « Béatriz Ramirez, secrétaire de la Reine catholique Doña Isabella, qui, pour sa connaissance approfondie de la langue latine, fut appelée *la Latina* ».

Consultant un jour le Maître Avila au sujet de sa vocation qui le laissait perplexe et hésitant, celui-ci lui répondit catégoriquement *Entraos en la Compañia*. Saint François

---

(1) Nieremberg. *Op. cit.*, T. VII, Andalucia y Aragon, p. 99.

(2) Id., *ibid.*, p. 101.

(3) Cité dans Nieremberg. *Op. cit., loc. cit.*, p. 104.

(4) Astrain. *Op. cit., loc. cit.*, passim et surtout II, p. 511-512. Mon. Hist. s. I., VI, p. 507. *Chron. Soc.*, 1556. Nieremberg. *Op. cit., loc. cit.*, T. VIII, Toledo, p. 154 sq.

(5) Voyez à ce sujet le témoignage de Grenade dans la vie d'Avila Cité dans Nieremberg, *op. cit., loc. cit.*, p. 163.

de Borja l'admit et il commença son noviciat à Alcala, avec le Dr Avellaneda, ancien Recteur de l'Université d'Osana. Il prêcha en Espagne, au Portugal, en Andalousie, en Castille, à Tolède.

« Le nombre d'étudiants qui, grâce à sa prédication, entrèrent en religion, est incroyable. Parmi eux, l'on en compte un qui en vaut beaucoup d'autres, le Dr Francisco Suarez, qui avouait qu'en une seule année que prêcha le serviteur de Dieu, ceux qui quittèrent l'Université pour entrer en religion furent au nombre de cinq cents (1). »

« A Alcala, les professeurs devenaient ses disciples, et, grâce à lui, les docteurs entraient en religion (2). »

Il mourut, après quarante années d'apostolat, le 4 avril 1586.

L'Avilinisme et ses conséquences.

Les disciples d'Avila firent en général d'excellents religieux. Il n'est que de citer les plus illustres d'entre eux pour s'en convaincre : Francisco Gomez, Alonso de Barcena, Diego de Valdivia, Hernan Nuñez, Alonso de Molina, Suarez, Juan Diaz.

Que l'exode dont nous avons parlé n'eût cependant pas apporté quelque souci au Fondateur des Jésuites, et n'eût pris à ses yeux quelque apparence d'invasion, il serait téméraire de le nier. Mais qu'il eût ce caractère de crise aigüe et presque de danger public que semblaient prédire et constater les contemporains, nous nous refusons à l'admettre.

Peut-être la vérité gît-elle tout entière en cette simple affirmation, d'ailleurs évidente : les disciples d'Avila, pour la plupart pieux laïcs, prêtres séculiers, docteurs ou professeurs d'université, n'étaient pas engagés dans l'état religieux proprement dit. Ils étaient de ces « spirituels », qui, pour leur compte personnel, et sous la direction d'un séculier qui n'était pas leur véritable supérieur — encore

(1) NIEREMBERG. *Op. cit., loc. cit.*, p. 163.
(2) Id., *Ibid.*

qu'il eût pris sur eux un ascendant moral très considérable — se livraient aux exercices variés que supposent l'entraînement ascétique et le désir sérieux de la perfection. Saint Ignace les avait parfaitement jugés lorsqu'il les définissait *homines suo modo spirituales*.

Il est aisé de reconstituer, grâce aux lettres et aux sermons de Juan de Avila, les lignes maîtresses, les traits originaux de cette formation : prière vocale et oraison méthodique, l'une et l'autre quotidiennes ; mortification raisonnable, compatible avec le devoir d'état et le ministère apostolique ; union à Dieu par la prière jaculatoire, l'élan du cœur, et le silence intérieur ; prudence extrême, détachement parfait dans les rapports avec le prochain ; amour personnel du Christ, Auteur et Consommateur de toute sainteté ; désir pratique de l'extension de son règne par l'exemple efficace, la prédication et l'administration des sacrements. Telle est, dans ses grandes lignes, la physionomie propre de la spiritualité avilienne. Parfaitement équilibrée, judicieuse, fondée en raison, dogmatique et *paulinienne*, cette mentalité s'insère parfaitement dans le cadre de la tradition ascétique chrétienne (1).

Saint Ignace ne laissait pas que de s'inquiéter cependant d'une certaine divergence d'esprit irréductible entre les disciples d'Avila et les siens. Ses successeurs crurent devoir sévir contre elle. Elle résidait, disait-on, dans une sorte d'indépendance de pensée, une quasi-impatience de tout contrôle, une défiance des supérieurs qui auraient fini par saper la base de l'Institut nouveau qui n'est autre que l'obéissance intégrale, la parfaite subordination de l'inférieur au supérieur.

---

(1) M. J. Baruzi, *op. cit., loc. cit.*, définit ainsi la spiritualité d'Avila, d'après ses lettres de direction, réunies dans son célèbre *Epistolario Espiritual* : « ... effort pour se libérer d'autrui dans la vie religieuse..., le souci de ne jamais joindre la pratique eucharistique à une pureté intérieure insuffisante, le souci aussi de limiter cette pratique même, en repoussant à cet égard toute sensualité religieuse, l'effroi enfin devant la grandeur du sacerdoce ».

Les disciples d'Avila, n'étant pas religieux, n'avaient donc pas été entrainés à cette discipline de la volonté, et à cette plénière abnégation de jugement. Malgré leur bonne volonté il en restait quelques traces que l'on crut indélébiles et qu'on exagéra.

Quant à saint Ignace, — et son jugement n'est pas dépourvu d'autorité en la matière — il leur témoigna toujours la plus large confiance (1). Bien plus, il prit nettement parti pour les « Avilinistes » que le P. Araoz voulait exclure de la Compagnie : « *Homines suo modo spirituales, et qui alio a societate lacte enutriti fuerant, non facile ad Societatis Institutum sese accommodare posse, Patri Araoz videbatur, quales erant Magistri Avilae discipuli; et P. quidem Ignatius difficultatem agnovit non exiguam ; sed non propterea eos excludendos censebat, qui temporis successu sese ad Instituti normam accomodare, vel a Societate dimitti poterunt* » (2).

Aussi ne craint-il pas, dès l'année 1550, d'en accepter un grand nombre.

Mais saint Ignace disparu, parvinrent à Rome, sous le Généralat du P. Laynez, des plaintes au sujet d'un « esprit nouveau » qui altérait l'authentique conception ignatienne. Le Général écrivit donc à plusieurs pères espagnols — entre autres au P. Antonio de Cordoba — pour se renseigner au sujet du « rigorisme excessif » et de la nouvelle mentalité spirituelle qui sévissait en Espagne.

Le Père Antonio de Cordoba répondit au Général le 9 mars 1560. Il accusait le P. Bustamante de ténacité dans ses idées, conseillait d'envoyer des visiteurs en Espagne, et insinuait que le Maître Avila serait déjà dans la Compagnie sans cet « esprit étranger » qui y règnait quelque temps (3).

---

(1) Voyez ce que nous avons dit plus haut, au sujet d'Antonio de Cordoba, de Ramirez, de Loarte, et « *otro tales* ». Voyez en outre : Mon. Hist. s. I., II, p. 123 ; *Chron. Soc.* 1550.

(2) Mon. Hist. s. I., III, p. 371, *Chron. Soc.* 1553.

(3) A. Astrain. *Op. cit.*, II, p. 451.

Or, tout le monde sait que Bustamante ne fut jamais disciple d'Avila.

Quoi qu'il en soit, les mêmes difficultés intérieures se représentèrent. L'esprit nouveau inauguré par Bustamante en Andalousie reprit le dessus en 1576, c'est-à-dire sept ans après la mort du Bienheureux.

Selon le P. Astrain, il peut se définir ainsi : « Une grande observance extérieure, et pour l'esprit, peu de vie et d'élan ; une grande symétrie, une grande régularité, une grande rigidité au dehors, et, avec cela, peu d'amour, peu d'expansion entre supérieurs et inférieurs ; un grand désir d'éviter tout manquement, mais peu d'enthousiasme pour promouvoir les vertus et les bonnes œuvres » (1). Rigidité extérieure, relâche intérieure, telles sont les deux notes de cet esprit que l'on nomme, on ne voit pas bien pourquoi, l'*Avilinisme*.

Est-ce parce que quelques-uns de ces rigoristes furent disciples d'Avila ? Rigoriste, Avila ne le fut jamais. Son *Epistolario* qui est à coup sûr le document où se reflète le mieux sa pensée intime, puisqu'il est une collection de lettres destinées à n'être pas publiées, pourrait, si on le voulait, être cité tout entier pour démontrer le contraire.

Citons donc, en guise de conclusion, ce jugement du P. Astrain : « Nous ne voyons pas bien la raison qui fit attribuer à ce saint homme les misères de ses disciples, puisque, ni dans ses écrits, ni dans les faits et gestes du célèbre Maître n'apparaît cet esprit singulier qu'introduisit en nos maisons d'Andalousie le P. Bustamante » (2).

La mort de Juan de Avila.

Luis de Grenade, disciple et confident du Bienheureux a laissé sur les derniers moments de son Maître des détails touchants. On y verra à maints endroits l'amour sincère que celui-ci portait à cet Ordre dont il eût tant désiré faire partie. La maladie qui l'en avait empêché, n'empêcha pas

(1) A. Astrain. *Op. cit.*, III, p. 75.
(2) A. Astrain. *Op. cit.*, III, p. 75. note 1.

cependant de proclamer qu'il voulait pour dernière demeure le collège des Jésuites à Montilla. Il refusa donc la sépulture que la marquise de Priego lui offrit au couvent des Clarisses.

On l'enterra donc en l'église de ce Collège qu'il avait fondé et donné à la Compagnie, dans la « Capilla Mayor » qui est celle des Marquis de Priego, et l'on grava sur son tombeau érigé du côté de l'Évangile, cette inscription composée par le P. Geronimo Lopez :

Magistro
Joanni Avilae, Patri Optimo, Viro
integerrimo, Deique amantissimo, filii eius
in Xhristo p.

Magni Avilae cineres, venerabilis ossa magistri,
Salvete, extremum condita ad usque diem.
Salve dive pater, pleno cui flumine caelum
Affluxit, largo cui pluit imbre Deus.
Caeli rore satur, quae mens tua severat nitus,
Mille duplo retulit foenore pinguis ager
Quas Tagus, ac Bactis, quas singilis alluit oras,
Ore tuo X^um buccina personuit.
Te patrii cives, te consulturus adibat
Advena : tu terris numinis instar eras.
Quantum nitebaris humi reptare pusillus,
Tantum provexit te Deus astra super.
Ipse lectori
Avila mi nomen, terra hospita, patria caelum.
Quaeris quo functus munere ? messor eram.
Venerat ad canos falx indefessa seniles
Quae X^o segetes messuit innumeras (1).

Avila fait figure de patriarche. Sa longue vie laborieuse, son immense amour des âmes, la recherche passionnée du Christ qui consuma ses forces, sa mort paisible, son per-

(1) Luis de Grenada, *op. cit., loc. cit.*, p. 678.

pétuel dévouement à la double cause de l'Église et de l'Ordre que Dieu suscita pour la défendre, font de lui ce bon ouvrier dont parle son épitaphe. Cette même métaphore, Jésus-Christ l'employait pour désigner le juste qu'accable le poids du jour, mais que le Père de famille accueille et récompense au soir des grands labeurs (1).

J. De Buck, s. i.

Notes de littérature ecclésiastique

I. Un instrument de travail théologique (2)

Ces tableaux synoptiques des sources de la tradition chrétienne, réédités par le « Museum Lessianum » seront les bienvenus pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire ecclésiastique. Ils réalisent les trois conditions essentielles qu'on demande à ce genre d'ouvrages : une documentation sûre, la clarté de la disposition typographique, et la richesse des informations.

A voir le nom des collaborateurs qui ont exécuté le travail ; à parcourir la liste des auteurs, qui ont été mis à contribution, on est en droit de s'attendre à des informations auxquelles on peut se fier.

« Les tableaux » nous offrent d'abord la liste alphabétique des papes, et des antipapes, suivie de celles des conciles et des auteurs ecclésiastiques. L'énumération des noms de lieux qui se trouvent consignés dans les deux cartes géographiques, données en appendice, et représentant l'état de la chrétienté vers l'an 600 et vers l'an 1400, termine cette sorte d'introduction.

---

(1) Juan de Avila fut béatifié par le Pape Léon XIII, le 6 Avril 1893. Voyez *Acta SS. Sedis*. Vol. XXVI, p. 629 sq.

(2) J, Creusen, s. i. et F. van Eyen, s. i. *Tabulae fontium traditionis christianae ad annum* 1926, Louvain, 11, rue des Récollets, 1926.

Les tables elles-mêmes, sur double page, comprenant chacune deux siècles, nous donnent, jusqu'à nos jours, les noms des pontifes romains, les hérésies, les conciles, enfin les écrivains ecclésiastiques de l'occident et de l'orient.

On peut y recueillir les renseignements les plus variés et les plus précis. Les hérésies sont mises en relief et caractérisées en quelques mots expressifs ; le résultat dogmatique des conciles est indiqué ; grâce à la variété des sigles et des caractères typographiques, on distingue aisément les conciles généraux des conciles provinciaux, les écrits authentiques des apocryphes, les auteurs les plus importants des autres ; enfin, par la place où les écrivains sont insérés on peut se rendre facilement compte du temps de leur activité. Tout cela est très heureux.

S'il était permis de risquer un postulatum : nous aurions aimé voir mis en relief, dès les début (p. 6) par des caractères gras, les conciles œcuméniques. Une table synchronique des empereurs et des rois, ou du moins une table chronologique des empereurs romains, serait aussi de la plus grande utilité.

Jos. Duhr, s. i.
professeur d'Hist. ecclésiast. à Enghien.

II. Les collections de textes pour l'étude des sources de la théologie

Les recueils de textes et de documents pour l'étude de la théologie et le recours à ses sources positives se sont singulièrement multipliés depuis un quart de siècle. Le lecteur, soucieux de se renseigner sur le passé doctrinal de l'Église par le contact avec les écrits originaux, peut avoir accès sans trop de peine désormais aux principaux textes conciliaires et aux extraits patristiques les plus importants.

Sous ce rapport, les trois *Enchiridia* de la maison Herder de Fribourg, l'*Enchiridion symbolorum et definitionum* de Denzinger-Bannwart, l'*Enchiridion patristicum* de Rouet de Journel et l'*Enchiridion historicum* de Kirch, auxquels il

faut ajouter le *Thesaurus doctrinae* de Cavallera (1), celui-ci disposé non plus chronologiquement mais selon l'ordre des matières, constituent une mine des plus précieuses pour le théologien et pour l'historien. L'œuvre, modestement commencée par Henri Denzinger, de Wurzbourg, en 1854, et arrivée aujourd'hui à sa douzième édition, avait porté ses fruits. Il n'y a pas une école de théologie, dans tout l'univers catholique, qui ne connaisse et n'utilise avantageusement cette triple série de documents.

A côté de ces *Enchiridia,* nous avions depuis une bonne vingtaine d'années des collections de textes qui fournissent des œuvres complètes, ou tout au moins de longs extraits : les *Textes et Documents pour l'étude historique du christianisme* (Paris, 1904), dus à MM. Hemmer et Lejay, mais que la guerre semble avoir définitivement arrêtés, le *Florilegium patristicum* (Bonn, 1904) de G. Rauschen, continué par B. Albers, et du côté protestant la *Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmen-geschichtlicher Quellenschriften* (Fribourg, 1891) de G. Krüger, avec, pour chacune de ces séries, près d'une vingtaine de petits volumes ou fascicules déjà parus. Les deux dernières séries ont spécialement en vue les exercices scolaires ; la première, qui ajoute une traduction française au texte original, vise davantage le grand public. Toutes restreignent leur champ d'action à l'époque ancienne et, à part de rares exceptions, ne descendent guère au-delà du VII[e] siècle. Le but particulièrement pratique assigné à ces collections ne les empêche pas de contenir des œuvres qui dépassent amplement le niveau de saine vulgarisation qu'elles avaient en vue dans leur conception première ; contentons-nous de citer la belle étude sur les apocryphes de l'enfance du Christ, due au P. Peeters dans la collection Hemmer-Lejay, et le *Commonitorium* de Vincent de Lérins, dont le *Florilegium* de Rauschen nous donne une des deux meilleures éditions actuellement en usage.

(1) *Thesaurus doctrinae catholicae ex documentis magisterii ecclesiastici.* Paris, Beauchesne, 1920, in-8°, XVIII-794 p.

La collection inaugurée vers la même époque par H. Lietzmann, de Bonn, avait un but et un cadre plus précis encore : son directeur voulait placer sous les yeux de l'étudiant et du maître, pour la facilité des cours ou en vue des exercices pratiques du « Séminaire » d'histoire ou de théologie, les textes et les extraits présentant quelque intérêt dans ce but. Son titre même précise sa pensée en mettant l'accent sur la brièveté des textes et sur le but poursuivi : *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen*. Le nombre seul de ses fascicules, dont chacun ne comprend régulièrement que 16 ou 32 pages, nous dit assez le succès obtenu par cette série depuis vingt ans : nous y trouvons nombre de textes intéressant les origines chrétiennes, des apocryphes des trois premiers siècles, des documents donatistes, des textes liturgiques du V-VII^e siècle, des écrits des réformateurs du XVI^e siècle, assez nombreux ceux-ci, des médiévaux, etc., etc. Le directeur a eu soin de faire entrer dans la série un certain nombre d'écrits antiques récemment découverts et dont il aurait fallu péniblement rechercher l'édition dans les publications des sociétés savantes.

La nouvelle collection *Opuscula et Textus* (1), dont nous avons le plaisir d'annoncer aujourd'hui les trois premiers fascicules, s'inspire d'une pensée analogue. La série à laquelle ils appartiennent s'intitule « *Scholastica et mystica* ». Contentons-nous de présenter celle-ci, en remettant à quelque autre moment l'occasion de parler des autres.

Depuis que, sous l'impulsion des recherches du P. Denifle, du cardinal Ehrle, de Mgr Grabmann, etc., l'enseignement de la théologie scolastique recourt de plus en plus à l'étude des textes originaux et transporte sur son terrain, pour en tirer parti, les perfectionnements de méthode et de procédé qui caractérisent le progrès des sciences philologiques et historiques, l'on sentait toujours plus le besoin d'éclairer

(1) *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica* edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster, s. i. Münster, Aschendorff.

l'étude de la pensée définitive des maîtres par les recherches sur les stades successifs de son élaboration. Ce but est atteint par la collection nouvelle ; les éditeurs de cette série, qui sont parmi les maîtres du jour dans le champ de la littérature théologique médiévale, ont pour programme de nous fournir des opuscules ou des extraits en vue de l'histoire des doctrines, de manière à mettre en lumière, par un heureux choix des questions d'ordre littéraire et spéculatif, les principales caractéristiques des écoles et des docteurs. Bien conduite, comme elle promet de l'être, à en juger par le nom de ses éditeurs et par les trois premiers fascicules parus, cette collection contribuera efficacement à promouvoir l'exposé « génétique », au grand bénéfice de l'enseignement théologique et de la claire compréhension de la pensée des auteurs.

Les opuscules et les extraits seront empruntés soit aux œuvres déjà imprimées, soit aux sources encore inédites ; quand il s'agit de celles-ci, le service rendu est évident ; mais dans le cas de celles-là, l'avantage n'est pas moindre, car il est habituellement impossible de réunir en un nombre suffisant d'exemplaires pour les exercices scolaires, des éditions souvent volumineuses, habituellement fort chères, ou qui ne se rencontrent que difficilement en dehors de quelques rares bibliothèques privilégiées ; encore, bien souvent celles-ci s'estiment-elles heureuses quand après beaucoup d'efforts elles arrivent à posséder une seule édition d'une œuvre rare du moyen âge.

La qualité du texte fait l'objet d'un soin spécial, non pas que les éditeurs de la collection songent à faire une publication de textes critiques ; ils se sont sagement résolus à nous présenter un texte sur lequel on puisse raisonnablement s'appuyer en attendant une édition critique, celle-ci supposant des travaux d'approche qui retarderaient indéfiniment la publication. Les textes pris à des œuvres déjà imprimées sont contrôlés sur un certain nombre de manuscrits choisis et l'on pourra constater dans les fascicules I et III combien ce souci était bien placé même quand il s'agit des œuvres de saint Thomas ou de Pierre Lombard.

L'introduction, sobre, comme les notes, se borne à fournir les renseignements biographiques et bibliographiques utiles à l'intelligence du texte. La longueur de chaque fascicule dépassera rarement les 64 pages, mais en atteindra au moins 16. A en juger par la liste annoncée sur la couverture des premiers fascicules, nous aurons bientôt sous les yeux des textes intéressant de près le développement des grandes thèses de l'aristotélisme et du thomisme ; du point de vue théologique, signalons le *Cur Deus homo* de saint Anselme, que nous donnera le professeur Geyer, de Breslau, et par le même, l'*Éthique* d'Abélard, qui sert à faire mieux comprendre certaines de ses positions théologiques notamment dans la question de la pénitence.

Des trois fascicules parus, le premier nous donne le petit traité de saint Thomas *De ente et essentia,* qui constitue la production la plus ancienne du grand docteur ; il est édité avec grand soin d'après huit manuscrits par le professeur L. Baur de Breslau, ce qui lui permet d'améliorer considérablement le texte.

Les deux autres fascicules sont d'ordre théologique ; et celle de la question de la nature de la foi, telle que nous le trouvons dans le commentaire de saint Thomas sur les *Sentences* fait l'objet du fascicule III. Le P. Pelster, qui nous donne un texte fort amélioré grâce à quelques bons manuscrits de la Bibliothèque Vaticane, présente ainsi à l'étudiant le moyen de se rendre compte de l'élaboration de la pensée du saint docteur ; avec les questions 23 et 24 du commentaire des *Sentences*, assez difficilement accessibles, mais les premières en date, devraient être étudiées la question 14 parmi les *Quaestiones de Veritate,* et lesquestions 1-7 de la *Secunda Secundae* de la Somme théologique etc. ; mais ces dernières étant d'accès facile ne trouveront pas place dans la série. L'éditeur nous communique en même temps un certain nombre d'observations critiques et de suggestions pédagogiques, que l'on est heureux de souligner, mais sur lesquelles nous ne pouvons nous arrêter ici ; pour le texte de Pierre Lombard, il recourt à un ancien

manuscrit de Tegernsée, qu'il est intéressant de comparer à la copie de Troyes transcrite moins de dix années après la composition de l'œuvre.

La publication du fasicule II par le P. Barthélemy de Xiberta, O. Carm., a l'intérêt qui s'attache à tout inédit et cet intérêt ne fait que grandir avec la genre de la question traitée, celle de l'infaillibilité pontificale, question spécialement captivante par sa nature même et par le moment où elle se produit : c'est au lendemain des grandes luttes de Philippe le Bel contre Boniface VIII, de Louis de Bavière et de ses partisans laïcs, ecclésiastiques ou religieux contre Jean XXII, que Guy de Terré (1342) prend la plume. La presonnalité et l'œuvre de ce carme, grand champion de la papauté et infatigable écrivain même après son élévation à l'épiscopat, mériteraient d'être plus connues. A la veille des théories conciliaires qui bientôt se feront jour, et dans ce quatorzième siècle qu'on a souvent le tort de trop négliger dans le développement de la dogmatique, il représente des idées qui appellent l'attention. Nous ne pouvons que féliciter l'éditeur et les directeurs de la collection de nous l'avoir fait connaître.

Les fascicules suivants, nous n'en doutons pas, ne feront que confirmer la bonne impression des débuts. Les introductions gagneraient encore à avoir quelque chose de plus strictement homogène et, par ci par là, on regrette de voir une faute d'impression ou d'orthographe déparer la page.

Comme ensemble, collection d'excellente inspiration, d'exécution fort bien réussie de fond et de forme et appelée à un réel succès. J. DE GHELLINCK, S. I.

III. Un nouveau commentaire de l'Ancien Testament (1)

La maison Hanstein de Bonn a publié, de 1912 à 1920, un commentaire catholique du Nouveau Testament, qui fut hautement apprécié dans son pays d'origine. Les éditions se succèdent rapidement. C'est justice. Rédigée

(1) *Die Heilige Schrift des Alten Testamentes*, übersetzt und erklärt in ver-

par des exégètes de valeur à l'usage du public catholique cultivé, prêtres et laïcs, cette collection a parfaitement réussi à joindre la solidité scientifique et la pleine adaptation aux besoins de ceux qu'elle veut atteindre. Elle comblait du reste en Allemagne une lacune que nous ressentons encore vivement dans nos pays de langue française, rien de semblable n'existant chez nous ; aussi mérite-t-elle d'être recommandée à ceux de nos prêtres qui lisent l'allemand.

Le succès de cette publication a déterminé l'éditeur à entreprendre une collection semblable de commentaires de l'Ancien Testament. Œuvre singulièrement plus ardue que la première ! On sait tout ce que l'exégèse du Nouveau Testament a gagné à un siècle de recherches et de discussions critiques ; les positions traditionnelles s'en sont trouvées renforcées, de nombreux textes ont reçu une explication plus complète, plus lumineuse, plus véritablement historique. Dans l'Ancien Testament, au contraire, les obscurités, les incertitudes sont multiples. Les catholiques savent bien que les croyances juives du Ier siècle sur l'origine historique de nos livres saints — auteur, date, genre littéraire — ne peuvent pas être acceptées les yeux fermés, canonisées sans examen ; ils ne s'attendent pas à voir la critique rejoindre un jour toutes ces positions l'une après l'autre. D'autre part, la critique indépendante est forcée d'apercevoir de plus en plus nettement la complexité de problèmes qu'elle avait cru pouvoir résoudre par une systématisation prématurée. Les livres d'après-guerre secouent vigoureusement, battent en brèche plus d'une théorie que leurs auteurs croyaient inexpugnable ; la jeune école d'his-

---

bindung mit Fachgelehrten, herausgegeben von Dr F. Feldmann und Dr H. Herkenne. Bonn, Verlag von P. Hanstein, 25 × 17 cm. — 6 volumes parus : *Ézéchiel par P. Heinisch* 1923, 238 p., 4 Mk 20 ; *Proverbes par H. Wiesmann, S. I.*, 1923, 100 p., 1 Mk 60 ; *Josué par A. Schulz*, 1924, 78 p., 1 Mk 60 ; *Koheleth (Ecclésiaste), par A. Allgeier*, 1925, 56 p., 1 Mk 80 ; *Ecclésiastique par A. Eberharter*, 1925, 168 p., 4 Mk 20 ; *Livre de la Sagesse* par F. Feldmann, 1926, 132 p., 4 Mk 20. Le septième fascicule « *Juges et Ruth* » *par A. Schulz*, 1926, 130 p., 4 Mk 20, vient de nous arriver et sera analysé ultérieurement.

toire des religions « religionsgeschichtlich » attaque résolument plusieurs dogmes de l'école de Wellhausen ; Mowinckel proteste contre la date postexilienne attribuée à tant de psaumes ; Gressmann demande qu'on revise les dates assignées à la littérature de la Sagesse ; et ainsi en d'autres points encore...

Ces incertitudes multiples, jointes à la crainte d'être mal compris, suspecté, paralysent nombre d'exégètes catholiques ; depuis 1910 les travaux sérieux consacrés à l'Ancien Testament se sont faits de plus en plus rares parmi nous. Il n'est pas un professeur d'Écriture Sainte qui, à la question suivante : « Indiquez-moi un livre catholique de haute vulgarisation, moderne et vraiment scientifique, sur telle ou telle question, sur tel ou tel livre de l'Ancien Testament » ne doive répondre cinq fois, dix fois par an : « Hélas ! il n'y en a pas ». Aussi faut-il louer franchement l'initiative bienfaisante de Messieurs Feldmann et Herkenne ; l'expression classique « ce travail comble une lacune » est ici justifiée au superlatif.

La méthode adoptée dans ces commentaires nous paraît vraiment heureuse. Une introduction substantielle d'une vingtaine de pages pose et cherche à résoudre diverses questions historiques et théologiques soulevées par le livre ; elle nous fait connaître l'auteur, son époque ; elle nous renseigne sur l'ouvrage lui-même, son contenu, son plan, son texte, son genre littéraire et historique. Vient alors une traduction soignée, que suit pas à pas, verset par verset le commentaire au bas de la page ; évitant volontairement tout appareil technique, ces notes forment une explication continue, une sorte de paraphrase visant à mettre en lumière tout le sens, toutes les nuances du texte inspiré. Les détails historiques, linguistiques, théologiques nécessaires n'apparaissent pas isolés, détachés, accrochés tant bien que mal aux divers mots du verset ; ils sont fondus en un exposé soutenu, cherchant à marquer la progression logique et psychologique de la pensée. En marge, l'indication des versets facilite l'étude. Le texte traduit est celui de l'hébreu massorétique ; des signes typographiques spéciaux

avertissent le lecteur, chaque fois que l'auteur a adopté une autre leçon, par exemple celle des LXX ou toute autre correction conjecturale. Un index sommaire renvoie aux points principaux élucidés dans l'introduction ou le commentaire. Les prix enfin sont relativement modérés pour des livres imprimés en Allemagne.

Tout cela est excellemment conçu et parfaitement approprié aux lecteurs qu'on vise. Il nous semble cependant que certains perfectionnements restent encore possibles et pourraient être réalisés dans les éditions à venir, que nous souhaitons nombreuses. Y aurait-il grand inconvénient à développer, à étendre quelque peu les introductions? Six pages pour le livre de Josué, dix pour le livre des Proverbes et même vingt pour Ézéchiel, n'est-ce pas trop peu? On a voulu se borner à ce qui était strictement nécessaire pour comprendre l'auteur inspiré; mais que d'autres choses cherchera naturellement tout lecteur intelligent! Il désirera connaître plus intimement l'écrivain, sa psychologie, ses procédés littéraires, au besoin les influences qui ont agi sur lui; dans la mesure même où, par la lecture, il se sera attaché à son auteur, il regrettera de n'être pas davantage aidé à s'en faire une idée complète, synthétique, vivante (1). Il désirera surtout comprendre théologiquement, religieusement le prophète ou le sage inspiré par Dieu qui lui sont rendus accessibles, replacer leur pensée dans la progression divine de la pensée religieuse d'Israël, synthétiser leur apport à la grande révélation préparant le Messie. Tous ces points pourraient utilement être traités dans les introductions sans trop augmenter leur étendue; ils accentueraient le caractère à la fois scientifique et chrétien qu'a la collection et montreraient qu'on peut être philologue et hébraïsant tout en étant plus encore humaniste et théologien. Avec raison le public catholique demande aujourd'hui qu'on lui donne des commentaires complets,

(1) Ne faut-il pas que nos catholiques trouvent plus parfaitement dans nos commentaires ce que les jeunes protestants trouvent si facilement dans la *Cambridge Bible for Schools and Colleges* par exemple?

achevés, synthétiques, non seulement solides et historiquement vrais, mais visant à nourrir la foi et la piété, ou plutôt, nourrissant la foi et la piété par le rayonnement même de leur solidité scientifique et de leur vérité historique totale. C'est précisément parce que les collaborateurs de cette collection possèdent à un si haut degré ces qualités réclamées d'eux, qu'il leur serait facile de faire de chaque introduction un modèle de synthèse historique, littéraire et religieuse de l'auteur qu'ils étudient.

Notre second désideratum concerne l'établissement du texte. Serait-il impossible d'indiquer *très sommairement* dans une seconde série de notes — séparées du commentaire — l'origine et les motifs essentiels des leçons préférées ? La traduction de l'Ancien Testament dirigée par Kautzsch — dont le caractère rationaliste n'a sans doute pas peu contribué à rendre nécessaire le commentaire que nous analysons ici — a, dans sa quatrième édition, adopté avec profit ce système de notes textuelles séparées des notes d'interprétation. Il serait facile de faire la même chose plus brièvement qu'eux, d'autant plus facile que, grâce à Dieu, nos éditeurs catholiques mettent, dans l'établissement du texte, moins d'arbitraire et de fantaisie que certains collaborateurs de Kautzsch, et dès lors auront, moins souvent qu'eux, à justifier leurs corrections ou conjectures.

Donc, entreprise hautement digne d'éloges, méthode excellente. Reste à montrer que la réalisation est, dans l'ensemble, très heureuse.

Le premier volume paru, — *Das Buch Ezechiel* übersetzt und erklärt von P. Heinisch, 1923 — est certainement un des meilleurs de la collection. Connaisance approfondie du texte hébreu et du milieu oriental, intelligence pénétrante des problèmes et de leurs solutions, exégèse rigoureuse ne négligeant aucune nuance de pensée ou d'expression, souci constant de souligner la valeur théologique des prophéties, exposé clair et précis, ces qualités font de ce commentaire une œuvre solide et vigoureuse, en même temps que pratique et facilement intelligible. Nous ne pouvons entrer dans le détail ; disons seulement que M. Heinisch s'en

tient en général à l'exégèse réaliste d'Ézéchiel : les actions symboliques furent réellement posées par le prophète. C'est le point de vue qui nous paraît également le meilleur. Toutefois nous goûtons moins les explications données, p. 44 sur les 190 jours (texte des LXX) que passa Ézéchiel, couché sur le côté gauche ; au lieu d'admettre une attitude prise et gardée librement par Ézéchiel durant tout ce temps, nous préférerions dire avec le P. Buzy, *Symboles de l'Ancien Testament,* p. 177 : « que Dieu se servait pour l'y contraindre, de quelque action physique dont la nature nous échappe — qui n'a rien de commun avec la catalepsie, — mais qui pourrait être la paralysie ou une infirmité analogue. »

Le second fascicule : WIESMANN, S.I., *Das Buch der Sprüche,* (Proverbes) se distingue d'abord par une excellente traduction, limpide, expressive, frappante. Les notes devaient naturellement être plus brèves que dans le fascicule précédent, le sujet étant moins complexe ; sobres, nettes et concises, elles visent uniquement et réussissent parfaitement à mettre en valeur tout le sens, toutes les nuances du texte. Peu — trop peu — d'explications historiques ou littéraires : l'étude des influences, la comparaison avec les littératures voisines n'est qu'indiquée sommairement dans l'introduction, p. 4. Cette introduction, malgré sa trop grande brièveté, est riche de contenu et révèle clairement la connaissance approfondie que l'auteur a de son sujet, des travaux qui ont précédé le sien.

Nous avions beaucoup apprécié naguère les deux volumes du Dr SCHULZ, consacrés aux livres de Samuel (1919-1920) ; son fascicule sur *Josué* nous a moins plu. Certes, nous y avons reconnu la haute compétence et la solide érudition de l'auteur ; mais, comme effort de vulgarisation, son étude ne nous paraît pas pleinement réussie, peut-être parce qu'un peu hâtive. L'introduction est trop sommaire, omet plus d'un problème important — question des sources, sens historique et religieux des faits, étude du milieu, etc., — ou boucle trop prestement des argumentations importantes : nous trouvons par exemple peu convaincantes les preuves

qu'il allègue pour établir l'assertion suivante : « La substance du livre de Josué peut être constituée par des passages qui ont pour auteur soit Josué lui-même, soit des subalternes écrivant sous ses ordres ». Le commentaire nous paraît un peu rapide ; de là quelques imprécisions théologiques qu'on reprochera à l'auteur, de là un mélange peu harmonieux de notes techniques destinées uniquement aux exégètes et de remarques de vulgarisation ne visant que les lecteurs non spécialistes. Son travail n'en sera pas moins très utile, d'autant plus que le livre de Josué, difficile à interpréter totalement, sous tous les points de vue, est un des plus négligés par l'exégèse catholique.

Le commentaire d'ALLGEIER sur l'*Ecclésiaste* (Koheleth) diffère totalement des autres volumes de la collection ; l'auteur n'expose pas simplement des résultats, il discute les hypothèses diverses l'une après l'autre, mentionne et juge les avis des différents commentateurs. Chez lui l'exposé synthétique de la pensée cède la place à la recherche philologique du sens, suivant mot par mot le texte. Nous le regrettons, étant donné le but de la collection, et eussions aimé dans le commentaire un point de vue plus large, plus complet. Du reste l'auteur connaît à fond son texte ; ses remarques, précises et fouillées, rendront grand service aux exégètes.

Les deux derniers fascicules parus, celui d'EBERHARTER sur l'*Ecclésiastique,* de FELDMANN sur *la Sagesse* se distinguent au contraire par leur effort constant pour saisir l'enchaînement logique de la pensée de l'auteur inspiré. Commentaires très abondants, plus étendus que la plupart des volumes précédents. Les deux exégètes se sont préparés de longue date à leur tâche actuelle ; M. Eberharter a publié pas mal d'études sur l'Ecclésiastique, M. Feldmann avait, après un travail sur le texte, composé un commentaire scientifique de la Sagesse — non encore publié — qui facilita le travail présent. On appréciera dans ces volumes l'union de la science solide et de la vulgarisation de bon aloi.

Nous espérons avoir montré par cette longue étude que

la collection de commentaires de l'Ancien Testament publiée à Bonn par MM. Feldmann et Herkenne mérite l'approbation et la reconnaissance du public catholique.

J. Levie, s. i.

Consultation

Visites en groupe pour le Jubilé. — « Nos élèves ont fait les visites prescrites pour le Jubilé en petits groupes, conduits chacun par un professeur ou un surveillant. Nous n'avons donc pas fait de procession : pas de croix en tête, pas de prières ; les enfants marchaient seulement en rangs, causant entre eux comme aux jours de promenade. On prétend que nous n'avons pas satisfait aux conditions requises pour profiter des privilèges accordés aux visites collectives ? »

R. La bulle du Jubilé permet aux Ordinaires de réduire ou faire réduire le nombre des visites en faveur des élèves internes et externes des établisements d'instruction « *ea tament lege... ut hi omnes... pompa instituta, etiam sine suis insignibus, ad invisendas aedes sacras incedant* ».

Il n'est donc pas requis que les membres des corps constitués portent leurs insignes ; il n'est pas requis, puisque la bulle n'en parle pas, que le groupement soit précédé de la croix, ni qu'on prie à haute voix ou même en particulier. Il n'est pas nécessaire que les visites se fassent en procession ; il faut et il suffit qu'elles se fassent en *cortège (pompa instituta)*. Le silence n'est pas indispensable pour qu'il y ait cortège religieux (1).

Un groupe d'élèves, même conduit par un ecclésiastique ou une religieuse, ne constitue pas encore par le fait même un cortège, *pompa*. Il faut un certain nombre de participants,

(1) Cf. A. Vermeersch. *De Iubilaeo anni sancti, ad totum catholicum Orbem extenso. Periodica*, XIV, p. (140).

une certaine ordonnance pour faire un cortège ; il faut surtout, semble-t-il, qu'une intention d'ordre moral apparaisse, que ce défilé ait une signification, qu'il soit une manifestation d'idées, de sentiments, de revendications. Quelques centaines d'élèves défilent, croix et acolythes en tête, récitant le chapelet à haute voix ; tout le monde comprend : c'est une cérémonie, un cortège religieux. Douze ou quinze élèves, suivis d'un ecclésiastique, traversent les rues par rangs de trois, causant entre eux ; personne n'y verra autre chose qu'un groupe de collégiens en promenade. Entre ces deux extrêmes, où est le juste milieu, et quand peut-on commencer à dire qu'il y a *cortège ?* Question d'appréciation morale, où il serait hors de propos de vouloir donner des précisions mathématiques. Plus le caractère, le but religieux du défilé seront apparents, moins il faudra de participants ; un défilé nombreux mais qui a toutes les apparences d'une promenade profane, ne suffira pas si son caractère religieux n'a pas été annoncé ou manifesté par ailleurs. La validité des visites telles qu'elles sont décrites dans l'énoncé du cas, est donc à tout le moins douteuse.

Il faut remarquer cependant que l'Ordinaire ou ses délégués peuvent dispenser de tout cortège dans les rues, « *ubicumque quavis de causa, ita incedendi per publicas vias copia non erit* ». Il suffira alors d'organiser un cortège à l'intérieur de l'église, ou simplement de faire la visite en commun et avec une certaine solennité (1). Une défense de l'autorité civile ; le danger de vexations, d'injures, de désordre; la circulation trop intense des grandes villes, pourront être une raison suffisante de supprimer le cortège dans les rues (2).

Autre chose est, — faut-il le dire ? — le minimum des conditions strictement requises ; autre chose ce qu'il con-

---

(1) Certains Ordinaires ont précisé en quoi devrait consister cette solennité ; il faut évidemment s'en tenir à ces décisions, et cela *ad validitatem*, si l'Ordinaire les impose comme condition de la réduction du nombre de visites.

(2) A. Vermeersch, *loc. cit.*

vient de faire. L'un des buts de cette concession de privilège aux visites collectives est évidemment de promouvoir les manifestations *publiques* de vie religieuse et de piété. Pour entraîner les hésitants, pour vaincre chez les timides le respect humain, pour donner surtout aux chrétiens la fierté de leur foi, pour imposer aux incroyants le respect de la religion, ces manifestations très simples peut-être mais très franches que sont les *processions* de Jubilé ont bien leur valeur. A moins que la prudence chrétienne le déconseille, — et elle le déconseillera s'il devait en résulter plus de mal que de bien, — les éducateurs n'apprendront-ils pas à leurs élèves à manifester en public qu'ils sont assez chrétiens pour vouloir être pieux et « gagner le Jubilé » ?

J. J., S. I.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Lettre de S. S. Pie XI louant et approuvant la lettre du cardinal Andrieu **au sujet de l'Action Française,** 5 septembre 1926 (*A. A. S.* t. XVIII, 1926, p. 382).

Pie Pape XI. — Cher fils, salut et bénédiction apostolique. — Nous avons lu avec plaisir la réponse de Votre Éminence au groupe des jeunes catholiques qui l'ont interrogée au sujet de l'*Action Française.* Nous y avons trouvé un nouveau et très-haut témoignage de la sollicitude pastorale et de la vigilance paternelle de Votre Éminence Révérendissime, pour le bien des âmes et particulièrement de la jeunesse sans cesse menacée de nos jours. Votre Éminence signale de fait un danger d'autant plus grave dans le cas présent qu'il touche plus ou moins directement, et sans qu'il y paraisse toujours, à la foi et à la morale catholique ; il pourrait insensiblement faire dévier le véritable esprit catholique, la ferveur et la piété de la jeunesse, et dans les écrits comme dans les paroles, offenser la délicatesse de sa pureté ; en un mot, abaisser la perfection de la pratique chrétienne et, plus encore, l'apostolat de la véritable « action catholique » à laquelle tous les

fidèles, les jeunes gens surtout, sont appelés à collaborer activement pour l'extension et l'affermissement du règne du Christ dans les individus, dans les familles, dans la société. C'est donc fort à propos que Votre Éminence laisse de côté les questions purement politiques, celle par exemple de la forme de gouvernement. Là-dessus, l'Église laisse à chacun la juste liberté. Mais il n'est pas, au contraire, également libre, Votre Éminence le fait bien remarquer, de suivre aveuglement les dirigeants de l'*Action Française,* dans les choses qui regarderaient la foi ou la morale. Votre Éminence énumère et condamne avec raison (dans des publications non seulement d'ancienne date) des manifestations d'un nouveau système religieux, moral et social, par exemple au sujet de la notion de Dieu, de l'Incarnation, de l'Église, et généralement du dogme et de la morale catholique, principalement dans leurs rapports nécessaires avec la politique, laquelle est logiquement subordonnée à la morale. En substance, il y a, dans ces manifestations, des traces d'une renaissance de paganisme, à laquelle se rattache le naturalisme que ces auteurs ont puisé, inconsciemment, croyons-Nous, comme tant de leurs contemporains, dans l'enseignement public de cette école moderne et laïque, empoisonneuse de la jeunesse, qu'eux-mêmes combattent souvent si ardemment. Toujours anxieux à la vue des périls suscités de toutes parts à cette chère jeunesse, surtout du fait de ces tendances fâcheuses, encore que ce soit en vue d'un bien tel qu'est sans aucun doute le louable amour de la patrie, Nous Nous sommes réjoui des voix qui, même hors de France, se sont élevées, ces derniers temps, pour l'avertir et la mettre en garde ; aussi, ne doutons-Nous pas que tous les jeunes gens écouteront votre voix d'Évêque, et de Prince de l'Église : en elle et avec elle, ils écouteront aussi la voix même du Père commun de tous les fidèles. C'est dans cette confiance que Nous vous accordons de cœur, ainsi qu'à votre Clergé et à votre peuple, la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près de Saint-Pierre, le 5 septembre 1926, la cinquième année de Notre Pontificat. PIE PAPE XI.

En note les *A. A. S.* publient la lettre du cardinal Andrieu.

Réponse de S. E. le Cardinal Archevêque de Bordeaux à une question posée par un groupe de jeunes catholiques au sujet de l' « Action Française ».

Mes chers Amis, Vous me demandez si l'on peut suivre, en toute sûreté de conscience l'enseignement donné, dans leur Institut et dans leurs diverses publications, par les dirigeants de l' « Action Française ». La question est délicate, mais je n'essaierai pas de l'éluder, car je dois la vérité à tous, à plus forte raison aux jeunes, puisqu'ils portent en eux

l'avenir. Je dois la vérité à tous, et je la dirai avec toute la franchise nécessaire, au risque de causer quelque surprise à des hommes dont j'admire le talent, mais dont les doctrines m'épouvantent.

Si les dirigeants de l' « Action Française » ne s'occupaient que de politique pure, s'ils se contentaient de rechercher la forme de pouvoir la mieux adaptée au tempérament de leur pays, je vous dirais tout de suite : Vous êtes libres de suivre l'enseignement que donnent, de vive voix ou par écrit, les maîtres de l' « Action Française ». L'Église, interprète des volontés divines, permet à ses fils d'avoir des préférences au sujet de la forme de Gouvernement. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire ce passage de l'Encyclique de Léon XIII, sur le ralliement : « Dans cet ordre d'idées, les catholiques, comme tout citoyen, ont pleine liberté de préférer une forme de Gouvernement à l'autre, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes ne s'oppose, par elle-même, aux données de la saine raison et aux maximes de la doctrine chrétienne ».

Vous pourriez encore suivre l'enseignement donné par les dirigeants de l' « Action Française », si, sans abandonner leurs préférences pour telle forme de pouvoir, ils se renfermaient dans le travail de la politique, qui n'est pas indépendante de la loi morale ; étudiant, avec leurs élèves, le moyen de faire voter de bonnes lois et d'obtenir le redressement de celles qui sont mauvaises et qui attentent, comme les lois de laïcité, aux droits imprescriptibles de Dieu, de Jésus-Christ, de l'Église, des Congrégations religieuses, de la famille et des âmes. Le Pape Léon XIII reconnaît la légitimité d'un pareil enseignement dans cet autre passage de la même Encyclique : « Et voilà précisément le terrain sur lequel, — tout dissentiment politique mis à part — les gens de bien doivent s'unir pour combattre, par les moyens légaux et honnêtes, les abus progressifs de la législation. Le respect que l'on doit aux pouvoirs constitués ne saurait l'interdire. Il ne suppose ni le respect, ni beaucoup moins l'obéissance sans limite à toute mesure législative quelconque, édictée par ces mêmes pouvoirs ».

Mais les dirigeants de l' « Action Française » ne s'occupent pas seulement de la politique qui discute sur la forme du pouvoir et de la politique qui en règle l'exercice. Ils étudient, devant leurs élèves, bien d'autres problèmes qui relèvent directement du magistère ecclésiastique, et dont les membres de l'Église enseignée — seraient-ils prêtres, princes ou dirigeants de l' « Action Française », — ne peuvent traiter, si l'Église enseignante, représentée par le Pape et les Évêques, ne les y autorise par une délégation délivrée à la suite d'un examen constatant leur capacité et leur orthodoxie.

Les dirigeants de l' « Action Française » n'ont pas jugé à propos de solliciter cette licence d'enseignement que l'Autorité ecclésiastique leur aurait d'ailleurs refusée, à cause des multiples et graves erreurs qu'ils ont commises en exposant leur système religieux, moral et social.

Les dirigeants de l' « Action Française » se sont occupés de Dieu. Quelle idée en ont-ils ? Ils le regardent comme inexistant ou inconnaissable, et ils se déclarent, de ce chef, athées ou agnostiques. L'oracle des dirigeants de l' « Action Française » publia, dans sa jeunesse, un ouvrage intitulé : *Le chemin du paradis*, qu'il a fait rééditer en 1920, après quelques suppressions et corrections de pure forme. Or *Le chemin du paradis* est un recueil de contes licencieux dont l'athéisme rivalise avec celui de nos contemporains les plus réfractaires à l'idée religieuse.

Les dirigeants de l' « Action Française » se sont occupés du Verbe de Dieu incarné dans le sein d'une Vierge. Quelle idée en ont-ils ? On peut s'en rendre compte en parcourant un autre ouvrage du même chef de l' « Action Française » : *Antinea*, dont le premier titre fut : *Promenades païennes*. Dans l'édition de 1923, l'auteur a supprimé, pour raison de convenance, quatres pages blasphématoires sur le Nazaréen et la Nuit du christianisme, mais il n'y a aucune rétractation, et bien d'autres impiétés ont été maintenues.

Les dirigeants de l' « Action Française » se sont occupés de l'Église. Quelle idée en ont-ils ? Ils repoussent tous les dogmes qu'elle enseigne. Elle enseigne l'existence de Dieu et ils la nient, car ils sont athées. Elle enseigne la divinité de Jésus-Christ, et ils la nient, car ils sont antichrétiens. Elle enseigne qu'elle a été fondée elle-même par le Christ, Dieu et Homme, et ils nient son institution divine, car ils sont anticatholiques, malgré les éloges parfois très éloquents qu'ils décernent à l'Église, dans un but qui n'est peut-être pas tout à fait désintéressé. Selon le mot d'un célèbre théologien placé naguère sur les autels, l'Église est une « monarchie tempérée d'aristocratie », et cette organisation dans l'ordre religieux peut attirer des partisans à l'organisation de même nature, que les dirigeants de l' « Action Française » cherchent à établir dans l'ordre politique. Catholiques par calcul et non par conviction, les dirigeants de l' « Action Française » se servent de l'Église, ou du moins ils espèrent s'en servir, mais ils ne la servent pas, puisqu'ils repoussent l'enseignement divin qu'elle a mission de propager.

Quand on renie Dieu, son Christ et son Église, il est difficile, pour ne pas dire impossible, de construire une morale, la morale vraie, la morale traditionnelle, la morale à base religieuse, la morale du devoir,

expression d'une volonté divine. Aussi, les dirigeants de l' « Action Française », en particulier leur chef, celui qu'ils appellent le Maitre, ont dû se réfugier dans l'amoralisme. Ils ont fait table rase de la distinction du bien et du mal, et ils ont remplacé la recherche de la vertu par l'esthétisme, ou le culte de la beauté, et par l'épicurisme, ou l'amour du plaisir. Le chef de l' « Action Française » réprouve tout système qui, comme le christianisme, fait de l'effort à la vertu la règle des actes volontaires, la base des institutions sociales et le principe du progrès social de l'humanité. Faut-il s'étonner qu'il se montre si prodigue de mépris et de sarcasmes contre ce qu'il appelle les doctrines « vertuistes ? »

D'après les dirigeants de l' « Action Française » la société est affranchie comme l'individu de toutes les prescriptions de la loi morale, et ils essaient de justifier cette indépendance à l'aide de deux sophismes : la stabilité du type de l'homme et l'immutabilité foncière de la société régie comme l'homme par des lois physiques qui excluent la moralité, puisqu'elles empêchent l'exercice de la liberté.

Les dirigeants de l' « Action Française » invoquent à l'appui de leur thèse cet autre argument fantaisiste : l'humanité est divisée en deux classes ou plutôt deux règnes : l'homme non lettré, que le maître de cette école appelle « l'imbécile dégénéré », et l'élite des hommes instruits. Or l'humanité doit se conserver telle que la nature l'organise. Elle est donc finalement condamnée à n'avoir d'autre règle de conduite que l'immobilisme.

Et pour combler le vide causé par l'absence complète de la loi morale, les dirigeants de l' « Action Française » nous présentent une organisation sociale toute païenne où l'État, formé par quelques privilégiés, est tout, et le reste du monde rien.

Aussi osent-ils proposer de rétablir l'esclavage ! Et qu'on ne leur parle pas d'une revendication quelconque de l'individu à l'encontre du pouvoir. La raison d'État sera supérieure à toute considération de justice et de moralité ; car, dit le chef de l' « Action Française » : « la morale naturelle prêche la seule vertu qui est la force », et selon le mot d'un autre maître de la même école, « toute force est bonne, en tant qu'elle est belle et qu'elle triomphe ».

Du reste les prétendues lois physiques, dont la société relève exclusivement, fonctionnent avec une exactitude sidérale. C'est ce qui fait dire au chef de l' « Action Française » : « Défense à Dieu d'entrer dans mon observatoire ! »

Les sociologues qui prononcent cet ostracisme si outrageant pour la majesté divine, prétendent faire respecter ce qu'ils appellent « l'équi-

libre du monde ». Mais ils oublient cette grave leçon du psalmiste royal tant de fois confirmée par l'histoire : « Si le Seigneur ne garde pas la cité, c'est en vain que ceux qui la gardent exercent autour d'elle une surveillance attentive ».

Athéisme, agnosticisme, antichristianisme, anticatholicisme, amoralisme de l'individu et de la société, nécessité, pour maintenir l'ordre, en dépit de ces négations subversives, de restaurer le paganisme avec toutes ses injustices et toutes ses violences : voilà, mes chers amis, ce que les dirigeants de l' « Action Française » enseignent à leur disciples et que vous devez éviter d'entendre.

Je vous le demande avec une sollicitude pleine de tendresse, car c'est un cœur d'évêque et de père qui vous parle ; je vous le demande au nom de ce que vous avez de plus cher, au nom de votre foi, de votre vertu et de vos espérances immortelles.

Bordeaux, le 25 août 1926, en la fête de saint Louis, roi de France, qui s'appelait le sergent du Christ, et qui remplit toujours si bien les devoirs inhérents à ce glorieux titre. † Paulin Cardinal Andrieu,
Archevêque de Bordeaux.

Cette lettre de S. S. Pie XI n'est pas à proprement parler un document doctrinal ; d'autre part elle n'est pas non plus une approbation ordinaire donnée à une initiative épiscopale, elle constitue un acte par lequel le Souverain Pontife prend position dans une question vivement controversée et prescrit une ligne de conduite aux jeunes gens et indirectement à tous les fidèles. Ceux-ci commettraient donc un péché grave de désobéissance en refusant de se soumettre aux directions pontificales et de plus un péché de témérité en s'exposant aux périls que la fréquentation trop assidue de maîtres dangereux créerait pour la pureté de la foi et le zèle apostolique.

En approuvant la lettre de l'archevêque de Bordeaux, S. S. ne songe nullement — pas plus que le cardinal lui-même — à se prononcer sur des questions purement politiques, à préconiser une forme de gouvernement, ni à blâmer soit les partisans de la démocratie soit ceux qui préconisent le pouvoir d'un seul dans une société strictement hiérarchisée. Toutes ces questions sont libres ; mais Pie XI déclare qu'on n'est pas « *libre de suivre aveuglément les dirigeants de l'Action Française dans les choses qui regarderaient la foi ou les mœurs* », c'est-à-dire dans les « manifestations d'un *nouveau système religieux, moral et social,* par exemple au sujet de la notion de Dieu, de l'Incarnation, de l'Église, et généralement du dogme et de la morale catholique, *principalement dans leurs rapports nécessaires avec la politique, laquelle est logiquement subordonnée à la morale* ».

Le pape voit « dans ces manifestations des traces d'une renaissance du paganisme ».

Qui faut-il entendre par les *dirigeants de l'Action Française ?* Comme il est manifeste par la lettre du cardinal Andrieu, c'est d'abord M. Maurras, le chef incontesté de cette école, et de plus tous ceux qui s'inspirent explicitement ou implicitement, consciemment ou inconsciemment — et dans la mesure précise où ils s'en inspirent, — des principes de l'athéisme, de l'agnostiscisme, de l'anticatholicisme, de l'amoralisme et du néopaganisme de leur chef.

Il ne suffit pas de répudier ces erreurs manifestes, mais le S. Père défend que les jeunes gens prennent ces dirigeants comme guides et se mettent à leur école. Les fidèles doivent se mettre en garde contre l'influence délétère produite par la fréquentation de ces maîtres, influence d'autant plus dangereuse que leur talent est plus admiré. Aussi la prudence chrétienne exige qu'*on se soustraie* « à l'influence et à la direction de dirigeants qui ne se sont pas montrés des maîtres de la doctrine et de la morale chrétiennes ». C'est la ligne de conduite nettement prescrite par le Souverain Pontife (1).

---

(1) C'est ce qui ressort de la communication faite par S. É. le cardinal Gasparri, au nom du Souverain Pontife au cardinal Dubois, 20 octobre 1926.

Éminentissime Seigneur. — Le Saint-Père vient de recevoir l'adresse rédigée par la Fédération nationale des Étudiants d'Action Française (groupe de Paris), et c'est au nom du Saint-Père que je prie Votre Éminence de vouloir bien leur dire ce qui suit : Sa Sainteté a été particulièrement consolée des expressions d'attachement et de soumission et plus encore des promesses que ces bons jeunes gens lui ont faites. Sa confiance dans leur bonne volonté d'y conformer leur action et leur vie est aussi grande que la prédilection toute particulière que son cœur paternel réserve à la jeunesse catholique, d'autant plus que, comme ils l'écrivent ils « ont conscience des dangers » ; mais à ce propos le Saint-Père ne peut pas ne pas rappeler que quand il s'agit des dangers et surtout des dangers en matière de foi et de morale, la première règle à suivre est de s'en éloigner le plus possible.

D'autre part, affirmer que l'on reçoit et que l'on accepte de l'Église seule les leçons pour tout ce qui concerne la foi et la morale, ne saurait paraître cohérent ou suffisant à sauvegarder l'une et l'autre quand on reste sous l'influence et sous la direction de dirigeants qui, par leurs écrits, ne se sont pas montrés des maîtres de la doctrine et

S. CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE

Pieuse union du clergé en faveur des Missions. Statuts et Privilèges. Décret du 4 avril 1926 (*A. A. S.*, t. XVIII, 1926, p. 230).

Decretum. — Ut Pia Sacerdotum Consociatio, quae « Unio Cleri pro Missionibus » nomen habet, quamque Summi Pontifices Benedictus Pp. XV fel. mem. et Pius Pp. XI fel. regn. tam valide commendaverunt, ubique nationum rite et secundum optata erigatur, visum est huic Sacrae Congregationi de Propaganda Fide Statuta generalia recognita in vulgus edere, quibus ab iis standum erit qui et Summorum Pontificum votis obsecundare et favores omnes spirituales eidem Piae Consociationi concessos sibi velint comparare.

Quod si ex peculiaribus rerum adiunctis necessarium in aliqua regione visum fuerit in hoc vel illo decernendo a Statutis generalibus recedere aut aliquid eisdem addere, approbatio ab hac Sacra Congregatione omnino praerequirenda erit.

Faxit vero Deus O. M. ut omnes sacerdotes ad suum amorem erga Missiones magis magisque fovendum huic Piae Consociationi sese adscribere libenter velint.

Datum Romae, in aedibus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, die 4 aprilis Festo Resurrectionis D. N. Iesu Christi, an. 1926.

Statuta Generalia. — I. — *De natura et fine.* — 1. Pia Unio Cleri pro Missionibus est associatio sacerdotum ad sacras Ecclesiae missiones adiuvandas instituta, prout num. 4 circumscribitur.

Haec Pia Unio a S. Sede probata fuit multisque ac singularibus favoribus et privilegiis aucta.

2. — Beatissimam Virginem Mariam, Apostolorum missionumque Reginam, patronam veneratur ac sub eius singulari patrocinio finem sibi propositum prosequitur.

3. — Pia Unio ad normam canonis 708 Cod. iur. can. in singulis dioecesibus erigenda est.

4. — Haec Pia Unio sibi proponit animum sacerdotum gentium conversionis amore accendere, ut per ipsos universus populus christianus

---

de la morale chrétiennes ; considération, celle-ci, qui semble ne pas devoir être oubliée par tous ceux qui aspirent « vers un ordre social chrétien ».

La sollicitude du Saint-Père a été précisément, en dehors et au-dessus de toute considération politique, de rappeler à tous les catholiques et particulièrement à la jeunesse, ce danger et cette incohérence.

studio erga missiones catholicas pariter inflammetur et ita tota Ecclesia concurrat ad regnum Christi per universum mundum dilatandum. Unio missionaria itaque Cleri non est novum quoddam Opus missionale ad fidelium oblationes colligendas institutum neque pro fine habet aliorum Operum missionalium gubernationem sibi assumere, licet operam impendat ad fidelium animos disponendos ita ut omnibus Operibus missionalibus pro viribus succurrant.

5. — Piae Unionis socii finem sibi propositum hisce praecipue mediis assequi student :

a) Fervidis ad Deum O. M. precibus pro felici sacrarum missionum exitu propriaeque in favorem missionum operae successu ;

b) cognitione missionum earumque indigentiarum, laborum apostolicorum qui in variis mundi plagis a Missionariis sustinentur, felicis vel minus laeti eorum exitus, itemque omnium earum rerum quae ad regnum Dei imprimis inter paganos dilatandum referuntur ;

c) collationibus congressibusque sociorum, quibus mutuo se illuminent circa missionum indigentias atque ad eis subveniendum vicissim se exhortentur ;

d) fovendo in familiis christianis vocationes missionales, sive ad sacerdotium sive ad munus adiutoris aut adiutricis Missionariorum ;

e) monendo christifideles qua sacris concionibus, qua publicis conferentiis, ut vocant, qua privatis colloquiis et adhortationibus, qua scriptis in vulgus editis, aliisque opportunis mediis, de magno opere evangelicae praedicationis inter infideles, et de variis modis, quibus catholicarum missionum necessitatibus succurri possit ;

f) offerendo libenter adiutricem operam suam iis qui Operibus missionalibus praepositi sunt ;

g) naviter operam dando ut omnibus innotescant et ubique promoveantur Opera missionalia, imprimis ea quae a Sede Apostolica tanquam sua agnita sunt et Motu proprio *Romanorum Pontificum*, diei 3 maii 1922, prae caeteris commendata fuerunt. Ea sunt, ante omnia, magnum Opus a Propagatione Fidei, Opera auxiliaria a Sancta Infantia, a Sancto Petro Apostolo pro institutione Cleri indigenae, et Collecta annua in festo Epiphaniae pro redemptione captivorum, seu pro missionibus Africanis ; neque omittendo peculiares collectas pro determinatis regionibus vel missionibus aut pro singularibus indigentiis quae in missionibus forte occurrant fidelibus commendare ;

h) promovendo festa, ut dicunt, missionalia, conventus seu congressus, aliaque id genus, quibus christifidelium studium erga missiones magnopere accendatur et accrescat.

II. — De Sodalibus. — 6. — Piae Unioni Cleri pro Missionibus adscribi possunt omnes sacerdotes cum saeculares tum regulares, necnon clerici qui sacrae theologiae studiis incumbunt.

7. — Adscriptio fit sive a Consilio dioecesano, sive a Consilio regionali, sive, his deficientibus, a Sacra Congregatione de Propaganda Fide.

8. — Ipsa adscriptione suscipiuntur onera Piae Unionis propria, et acquiritur ius ad indulgentias lucrandas et ad favoribus privilegiisque fruendum, quae a Sancta Sede Piae Unioni concessa sunt. Sciant tamen sodales non sufficere nomen dare Piae Unioni, sed naviter et fideliter exsequenda esse ea officia, quae nomen dando susceperunt, si gratiis Piae Unioni ab Ecclesia concessis vere frui desiderent.

9. — Sodales ordinarii vocantur, qui praeter caetera Piae Unionis officia praestita, statutas a Consilio regionali contributiones quotannis solvunt.

10. — Sodales perpetui, qui similiter, praeter fidelem officiorum satisfactionem, semel contributionem maiorem ad hoc a Consilio statutam exsolvunt.

11. — Sodales *honoris causa* sunt Revmi Domini Episcopi, nec non S. R. E. Cardinales, qui Piae Unioni adhaeserunt.

12. — Omnes sacerdotes qui actu in missionibus degunt vel valetudinis, senectutis aut obedientiae causa eas relinquere coacti sunt, omnibus privilegiis et gratiis Piae Unioni concessis gaudent.

13. — Pia Unio Cleri pro Missionibus a Sacra Congregatione de Propaganda Fide omnino dependet.

III. — De Consiliis. — 14. — In unaquaque regione Piae Unioni proxime praeest Consilium regionale et in singulis dioecesibus Consilium dioecesanum.

A) — *De Consilio regionali.* — 15. — Consilium regionale constat Praeside et quibusdam Consiliariis, quorum alii e Directoribus dioecesanis, alii ex Institutis missionalibus, si quae in regione adsint assumuntur.

16. — Praeses Consilii regionalis a Sacra Congregatione de Propaganda Fide nominatur. Episcopi regionis nomen vel nomina candidatorum, ut plurimum ex regionis Ordinariis delectorum, eidem Sacrae Congregationi proponunt.

17. — Consiliarii eliguntur a Praeside, collatis consiliis cum Ordinariis locorum, si de sacerdotibus saecularibus, et cum Moderatoribus Regularium, si de Religiosis agitur.

18. — Consiliarii per tres annos in officio manent sed iterum eligi possunt.

19. — E Consiliariis unus officium Secretarii alius Arcarii munus obibit, munera vero ab utroque praestanda, praeterquam ab officii natura, a Praeside statuuntur.

20. — Consilii regionalis est omni studio Piam Unionem in regionem promovere, stipem statuere a sodalibus ordinariis aut perpetuis solvendam, examinare atque recognoscere rationes accepti et expensi a dioecesanis Consiliis, Consilia dioecesana in eorum própria actione adiuvare ubi opus est, congressus Piae Unionis totius regionis indicere et alia huismodi.

21. — Quotannis Consilium regionale semel saltem convenit, convocante Praeside.

22. — Sedes Consilii regionalis a Praeside statuitur.

B) — *De Consilio dioecesano.* — 23. — Piae Unioni Cleri pro Missionibus in singulis dioecesibus praeponitur Consilium dioecesanum, constans Directore seu Moderatore et Consiliariis, quorum unus Secretarii, alius Arcarii munere fungitur.

24. — Tum Director tum Consiliarii ab Ordinario loci nominantur et ad illius nutum in munere permanent.

25. — Consilii dioecesani est Piam Unionem in dioecesi promovere, curare ut omnes sacerdotes illi nomen dent, et praecipue ut omnes adscripti, studio erga missiones animati, sanctum Associationis finem actuose prosequantur.

26. — Consilium dioecesanum bis in anno congreditur, et praeterea quoties Director illud convocare opportunum duxerit.

27. — Moderatoris dioecesani est, ineunte quoque anno, facta prius dioecesano Consilio relatione, transmittere ad regionale Consilium accepti et expensi nec non rerum actarum rationem adprobandam una cum indice novorum adscriptorum.

28. — Secretarius omnium actorum instrumenta conficiet tum conventus Consilii tum congressuum dioecesanorum, tum etiam rerum notabilium ad Piam Unionem in dioecesi referentium.

29. — Arcarii munus est colligere contributiones a singulis membris solvendas, pecunias fideliter administrare et de iis quotannis Consilio dioecesano rationem reddere.

30. — Sedes Consilii dioecesani a Moderatore seu Directore, de consensu Ordinarii, figitur.

IV. — De Congressibus. — 31. — Congressus regionalis omnium adscriptorum Piae Unionis Cleri pro Missionibus, totius nationis seu regionis, semel saltem singulis quinquenniis locum habebit, vicissim in locis regionis praecipuis, ad arbitrium Praesidis.

32. — Si forte ob rationes peculiares extra ordinem censeatur convo-

candus congressus, Praeses, adprobante Consilio regionali, Directores dioecesanos convocabit, eorumque deliberationi rem proponet.

33. — In congressibus ordinariis Secretarius Consilii regionalis de iis referet quae ab ultimo Congressu memoratu digna acciderint.

34. — Arcarius vero rationem reddet de statu oeconomico Piae Unionis in regione.

35. — Congressus regionalis deliberabit de Piae Unionis statu, de mediis idoneis quibus adscriptorum amor et studium ergo missiones sustineatur et augeatur, de rebus et de quaestionibus Consilio regionali propositis et ab ipso tractandis admissis; de postulationibus a Moderatoribus Operum missionalium oblatis et de ceteris huiusmodi. Absque explicito Consilii regionalis consensu non licebit disserere in conventibus de rebus ordine praestituto non comprehensis.

36. — Congressus dioecesanus semel saltem singulis bienniis celebrabitur; extra ordinem a Directore, audito Consilio et adprobante Ordinario, ob iustas causas convocari poterit.

37. — Congressus dioecesanus similibus regitur praescriptionibus ac Congressus regionalis.

Favores Spirituales. — I. — Indulgentia plenaria, suetis sub conditionibus lucranda, in festis : 1° Epiphaniae, 2° SS. Apostolorum, 3° S. Michaelis Archangeli, 4° S. Francisci Xaverii, 5° semel in mense, die ad proprium cuiusque arbitrium eligenda, 6° in articulo mortis, servatis servandis.

II. — Indulgentia centum dierum pro quolibet pietatis opere in favorem Missionum expleto.

III. — Facultas (dummodo adscriptus ad sacramentales confessiones audiendas sit approbatus) :

1° benedicendi extra Urbem, unico Crucis signo, coronas, rosaria, cruces, crucifixos, numismata et parvas statuas cum applicatione Indulgentiarum Apostolicarum (Cfr. *Acta Ap. Sedis,* 1922, p. 143); 2° benedicendi, unico Crucis signo, coronas iuxta typum rosariorum B. M. V. confectas, cum applicatione indulgentiarum, quae a PP. Crucigeris nomen habent; 3° benedicendi ac imponendi, servatis ritibus ab Ecclesia praescriptis, scapularia Passionis D. N. Iesu Christi, Immaculatae Conceptionis B. M. V., SS. Trinitatis, B. M. V. Perdolentis, B. M. V. a Monte Carmelo, ab Apostolica Sede approbata. (Cfr. infra n. VII); 4° benedicendi, unico signo Crucis, crucifixos cum applicatione indulgentiarum pii exercitii a *Via Crucis* nuncupati in favorem fidelium, qui quominus sacras visitent « Stationes » legitime impediuntur; 5° benedicendi, unico signo Crucis, crucifixos, iisdemque

applicandi plenariam indulgentiam in articulo mortis ab iis acquirendam, qui praescriptis expletis conditionibus, illos osculati fuerint aut saltem aliquo modo tetigerint (Cfr. *Acta Ap. Sedis,* 1914, p. 348).

IV. — Indultum personale Altaris privilegiati, quater in qualibet hebdomada, dummodo simile indultum pro alia die non obtentum fuerit.

(Haec omnia per S. Poenitent. 15 nov. 1918. Cfr *Acta Ap. Sedis,* 1919, p. 20).

V. — Facultas (dummodo, ut supra, ad sacramentales confessiones audiendas adscriptus sit adprobatus) benedicendi coronas Septem Dolorum B. M. V. cum applicatione omnium et singularum Indulgentiarum, quas Summi Pontifices eiusmodi coronis impertiti sunt.

VI. — Facultas, ut supra, benedicendi ac imponendi, sub unica formula, scapularia, quae ut Sodales Piae Unionis imponendi facultate gaudent. (Ex Audientia SSmi Emo Praefecto S. Congr. de Prop. Fide concessa die 20 martii 1919. Cfr *Acta Ap. Sedis,* 1919, p. 179).

VII. — Facultas imponendi scapularia de quibus supra, absque inscriptionis onere in album Confraternitatis (Ex Audientia SSmi Emo Praefecto S. C. de Prop. Fide concessa die 4 martii 1920).

VIII. — Facultas pro omnibus adsciptis anticipandi a meridie recitationem Matutini cum Laudibus subsequentis diei, dummodo tamen officium diei iam persolverint (Ex Audientia Ssmo Emo Praefecto S. C. de Prop. Fide concessa die 1 decembris 1921. Cfr *Acta Ap. Sedis,* 1921, p. 565).

Bibliographie

Dr J. Schmidlin. **Einführung in die Missionswissenschaft.** *(Veröffentlichungen des internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschungen).* 2e éd., Münster in Westfalen, Aschendorff, 1925, 24 x 16 cm., 188 p. Prix : 6,50 Mk.

Il y a une vingtaine d'années, on ne parlait pas de *Science des missions,* au moins chez les catholiques. Si depuis lors, l'avance prise sur ce domaine par les protestants a été rattrapée en plusieurs points, on le doit surtout à M. Schmidlin, à son *Missionswissenschaftliche Seminar* de Münster, à son *International Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen,* établi dans la même ville, à sa *Zeitschrift für Missionswissenschaft.*

Le petit volume d'introduction que nous présentons ici rendra de grands services. A côté de développements assez superflus et de répétitions, on y trouve beaucoup de renseignements fort utiles sur le caractère, l'objet, la méthode, l'état actuel de la science des missions et sur les quatre branches qui la composent : Histoire des missions ; Connaissance des missions actuelles (statistique, géographie, etc.) ; Missiologie ou théorie des missions (apologétique, dogmatique, etc.) ; Méthode des missions. Sur deux de ces subdivisions, l'Histoire et la Missiologie, M. Schmidlin a déjà publié des travaux spéciaux. Nous parlerons bientôt du premier, à savoir de sa *Missionsgeschichte* (Steyl, Postkaldenkirchen, R. L.). É. DE MOREAU, S. I.

J. B. RAUS, C. SS. R. **La Doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce,** *en regard de l'enseignement de saint Thomas et des prescriptions du Code.* Lyon, Vitte, 1926, 20 x 12 cm., 129 p.

Cet opuscule contient, avec quelques modifications et quelques documents, en partie inédits, les articles publiés dans notre Revue en 1924 et 1925. Nous nous abstiendrons donc d'en faire ressortir la solidité et l'intérêt. Mais nous constatons avec plaisir, que d'après le savant auteur le concept de la vocation intérieure doit être maintenu ; la théorie de la vocation religieuse est, dans les grandes lignes, semblable à celle de la vocation ecclésiastique ; enfin les enseignements de S. Thomas, de S. Alphonse et du Code ne diffèrent pas substantiellement. J. SALSMANS, S. I.

E. PRZYWARA, S. I. **Gott.** Fünf Vorträge über das Religionsphilosophische Problem. (*Der Katholische Gedanke.* XVII Band). Köln-München-Wien. Oratoriumsverlag, s. d., 15 x 18 cm., 192 p.

Dieu est l'inexorable besoin de l'homme. Jusque dans les systèmes de vie et de philosophie en apparence les moins religieux, ce besoin est présent. Mais pour constater cette présence, il ne faudra rien moins parfois que la merveilleuse souplesse métaphysique du P. Przywara qui du monceau d'erreurs accumulées dégage la parcelle d'or de la vérité ; il y faudra encore son don d'assimilation, unique, qui de tout système s'approprie l'idée maîtresse et la précise par une expression personnelle. Ces cinq conférences de philosophie religieuse sur Dieu sont une vraie corne d'abondance d'idées profondes qui, dans une langue parfois éclatante de poésie, traduisent l'inquiétude et les conceptions religieuses de l'homme antique et de l'homme moderne. Le P. Prz. a subi l'attraction de la notion de « polarité » ; elle exerce

actuellement une emprise considérable sur la pensée allemande ; elle présente la réalité comme une tension entre deux pôles positifs et contraires. Pour le conférencier, la messe est la tension du moi et de la communauté, de l'intériorité et du culte ; il ramène le problème de l'Église à celui du Christ et celui-ci au problème de Dieu qu'il voit comme la tension entre la plénitude de l'Infini Divin et la plénitude du Tout-Création son terme opposé. Le dernier mot de toute philosophie religieuse revient au « *Deus incomprehensibilis* ».

Par ci, par là, l'expression, à force d'être abstruse, marque une tendance fâcheuse à l'obscurité.

Les notes destinées à éclaircir le texte sont d'une richesse et d'une ampleur d'information surprenantes. On peut dire qu'elles résument la littérature religieuse allemande des trente dernières années.

François Jansen, s. i.

Bienheureux Venturin de Bergame. **Directoire Spirituel** *(Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques)*. Traduit par le R. P. de Boissieu, o. p. Paris, Éditions de la Vie Spirituelle. — Desclée, 16 x 10 cm., 201 p.

Il valait la peine de traduire ce directoire spirituel, œuvre d'un saint, d'un prêcheur, d'un grand entraîneur de foules. Par plus d'un trait de sa physionomie morale, le Bienheureux Venturin fait songer à Savonarole ; des deux côtés, c'est le même prophétisme inspiré, le même zèle de feu, légèrement visionnaire, nous a-t-il semblé, chez l'apôtre de Bergame. Seulement, le saint du xiv^e^ siècle reste soumis ; privé du droit de prêcher par Benoît XII, son zèle se rabattit, exactement le même, sur la plume. Il écrivit des lettres de direction, de petits traités spirituels sur divers points de perfection ; et il y de l'or authentique dans tout cela. Saint Vincent Ferrier devait le savoir car les chapitres XIII et XIV de son traité *De Vita Spirituali,* édité en 1899 par le P. Rousset, o. p. sont de purs emprunts faits au *De profectu Spirituali* de Venturin. Les notes du R. P. de Boissieu sont vraiment judicieuses et marquées au coin de l'expérience. A chaque tournant de route un peu dangereux, ce bon guide, d'un mot, prévient le lecteur contre l'erreur ou le malentendu possibles. François Jansen, s. i.

F. Dusauchoy. **Saint Paul et le maniement des âmes.** Paris, Lethielleux, s. d., 13 x 16 cm., 108 p. Prix : 5,45 fr.

Une galerie de tableaux où vous contemplerez, vivantes et vues sous leur jour le plus favorable, quelques-unes des scènes les plus ardentes ou les plus reposées de l'histoire de saint Paul. Lecture intéressante pour ceux-là surtout qui n'ont guère le loisir de lire les Actes ou les Épîtres dans le texte original. Quant aux étudiants ou aux « jeunes

lévites du sanctuaire » qu'évoque l'avant-propos, ils se plairont sans doute à retrouver les données fugaces des textes inspirés et de l'histoire, soigneusement mises en œuvre ici pour nous ressusciter l'Apôtre. Soyons attentifs pourtant car de-ci de-là, la conjecture ou l'interprétation douteuse se glisse sans crier gare et l'on se demande entre quelles lignes il faut lire quelques détails d'une précision facile. Autre regret : le titre est trop alléchant : cet élégant livret nous promet, semble-t-il, une étude psychologique sur l'apostolat de saint Paul ; en réalité, il nous retrace vivement les conditions historiques, les luttes les plus âpres et quelques aspects intimes de l'œuvre du conquérant du monde romain. M. D.

Vén. Jean de Jésus-Marie, o. c. d. **Instruction des Novices.** Traduction par le P. Théodore de St Joseph. Courtrai, chez l'auteur, 1925, 360 p., 1 frontispice. Prix : 9 fr.

L'*Instruction du Maître des Novices,* que le Vén. Jean de Jésus-Marie, des Carmes Déchaussés, écrivit en 1607, possède tout le charme entraînant, tout l'intérêt d'une autobiographie. Oui, ce devait être un homme éminent en science et en sainteté, un maître dans l'art d'instruire les Novices, psychologue avisé, nullement livresque dans sa méthode — je n'en veux pour preuve que le chapitre sur la manière de donner l'Instruction, chaque jour, — doux et humble, aimant et dévoué, prudent surtout, comme l'indique la seconde partie de l'Instruction, consacrée tout entière à la prudence.

Il ne nous déplaît nullement de voir le maître insister pour que ses novices donnent « la première place à la discipline de leur religion ». Ce n'est ni étroitesse d'esprit ni moindre estime de ce qui se fait ailleurs, ni complaisance pharisaïque dans une manière d'agir.

Au catalogue des livres du Maître des Novices, dressé par l'auteur, j'ajouterais quelques titres et, en bonne place, l'Instruction du Vén. Jean de Jésus-Marie.

Id. **Instruction du Maître des Novices.** Traduction par le P. Théodore de St Joseph. Ibidem, 1926, 217 p., 1 frontispice. Prix : 6 fr.

L'*Instruction des Novices* est le Code Ascétique officiel qui sert de base à la formation des jeunes Carmes. Dans la préface courte et substantielle du volume précédent, le traducteur souligne le caractère éminemment *actif* des deux Instructions. Souci bien naturel de la part de celui qui a montré que la contemplation *passive* est la fin spécifique de l'ordre du Carmel. Il s'agit ici de Novices auxquels il faut apprendre les premiers éléments des oracles divins. Et ces éléments sont et sans doute seront toujours la mortification des passions, l'acquisition des vertus,

l'exercice de la prière et les actes de la vie régulière. La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à l'acquisition des vertus. Chaque instruction est divisée en trois parties : excellence et dignité de la vertu ; moyens d'acquérir la vertu ; motifs qui nous y animent. Plaire, instruire et toucher : voilà le but de l'auteur. Il y a réussi.

J. B. Herman, s. i.

R. P. Antonin Tonna-Barthet, o. e. s. a. **La Vie Chrétienne.** Extrait des œuvres de saint Augustin. Paris, rue Bayard, 5 ; 14 x 9 cm., xii-807 p.

La meilleure recommandation de ce livre est encore son sous-titre. Les paroles de saint Augustin sont toujours précieuses et bonnes à méditer : même lorsque le saint semble se répéter et développe ses pensées trop lentement au gré de nos impatiences modernes. La matière est distribuée selon les sept degrés qui conduisent à la perfection chrétienne : la crainte, la piété, la science, la force, la prudence, la purification du cœur, la sagesse. La traduction est bonne, et nous souhaitons que le livre opère tout le bien qu'en espère l'éditeur. Nous regrettons seulement qu'il n'ait mis aucune référence aux œuvres du saint docteur.

E. H.

Mère Marie du Saint Sacrement, Carmélite. **Une retraite sous la conduite de sainte Thérèse,** *tirée de ses écrits.* Paris-Lille-Tournai, Casterman, 1926, 19 x 12 cm., xi-363.

Le P. Ferdinand de la Mère de Dieu, religieux Carme, a publié chez Bloud en 1901 une « Retraite *selon l'esprit* de sainte Thérèse, série de conférences adressées à un auditoire de dames et de religieuses dont l'ordre paraîtra quelque peu déroutant puisqu'il y est traité de « l'oraison jaculatoire » avant le péché mortel. Moins personelle mais mieux inspirée peut-être, la Mère Marie du Saint Sacrement, Carmélite, nous donne une retraite *tirée des écrits de la Sainte ;* elle prend soin de nous présenter ses extraits dans l'ordre expérimental et, par là même, traditionnel : voie purgative, illuminative, etc. Elle nous offre ainsi un livre que j'ose dire excellent et qui sera accueilli avec faveur même par les âmes longuement nourries des mets substantiels de Manrèse. On le verra du reste, ici : par leur magnanimité, leur générosité, leur sentiment si vif de l'honneur, leur amour passionné du *Roi* Jésus-Christ, un je ne sais quoi de chevaleresque qu'ils doivent á la catholique Espagne, le Saint et la Sainte souvent se rencontrent jusque dans leur façon de sentir et de s'exprimer. Chez la Sainte la pensée, moins abondante, se charge aussitôt de passion, et quelle passion ! incandescente et conta-

gieuse. Un psychologue notera par exemple la fréquence des exclamations. Sainte Thérèse est *éloquente* et puis très peu eurent, au même degré qu'elle, le don de scruter et d'explorer l'âme...

Ce livre mérite le plus franc succès. François JANSEN, s. I.

J. ANIZAN. **Le centre du plan divin.** Paris, Lethielleux, s. d., 19 x 12 cm., 206 p. Prix : 8,10 fr.

Monsieur l'abbé Anizan a écrit un livre de dévotion ardente. Pour étayer sa thèse sur le « Sacré-Cœur », centre du plan divin, il nous fait entendre la voix des plus grands amis du Sacré-Cœur : théologiens ou voyants. La suite de ces avis, les uns manifestes, les autres moins explicites est imposante. Peut-être aimerait-on voir les arguments théologiques ramassés sous une forme plus concise, plus précise et plus nerveuse. L'ouvrage qui se clôt sur une série de suggestions pratiques peut contribuer à établir le Règne du Cœur Adorable.

A. H., s. I.

J. ROUSSEAU. **Moines bénédictins martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution.** *(Collection Pax,* Vol. XXIII*).* Abbaye de Maredsous, 1926, 19 x 12 cm., XIII-390 p., 1 gravure.

Il valait la peine de consacrer un ouvrage spécial aux membres de la grande famille bénédictine poursuivis pour leur attachement au catholicisme, pendant la Révolution française. Sous les deux seules rubriques : *Massacrés aux Carmes* et *Guillotinés et mis à mort,* je compte quarante-neuf religieux et vingt-deux religieuses appartenant aux Ordres bénédictin, cistercien, trappiste, camaldule, etc., c'est-à-dire aux diverses branches monastiques observant la règle de saint Benoît.

L'auteur groupe en huit chapitres tous les faits recueillis soit dans les sources manuscrites, soit aux archives nationales, soit dans un très grand nombre d'imprimés. Son livre consciencieux et minutieux se lit avec intérêt. Les pages consacrées aux « Figures de héros », à la déportation des religieuses, aux pontons de Rochefort sont captivantes.

É. DE MOREAU, s. I.

S. LOUISMET, O. S. B. **L'Initiation mystique.** Paris, Téqui, 1926, 18 x 11 cm., 370 p. Prix : 7,50 fr.

Commentaire pieux du *Cantique des Cantiques,* qui n'a aucune prétention scientifique.

L'auteur croit découvrir dans le livre inspiré les trois étapes de la vie spirituelle : Voies purgative, illuminative, unitive. Le style est volontairement naïf : on le jugera parfois enfantin.

Une religieuse de la même Congrégation. **Vie de la Rév. Mère S^t^ Augustin,** *fondatrice et première Générale des Sœurs de Marie-Joseph pour les prisons.* Paris, Téqui, 1925, 23 x 14 cm., XII-230 p., 6 gravures.

Formée d'abord par les Sœurs de saint Joseph qui s'occupaient des prisons, la mère saint Augustin fut amenée à fonder une congrégation nouvelle qui n'aurait pas d'autre but que le service des prisons ou des maisons de préservation pour anciennes prisonnières. Sa biographie est aussi l'histoire de son œuvre. Elle est narrée très pieusement, d'une manière fort intéressante, bien qu'un peu longuement et dans un style que les historiens ont abandonné depuis quelque temps déjà. Mais le récit, tout rempli de faits, sera bienfaisant et instructif pour tous ceux qui s'occupent d'œuvres de relèvement moral. J. C.

A. Van Biervliet ; A. Sordet ; M. De Meulemeester ; F.-X. Godts. **Le Cardinal Mercier.** — *Souvenirs intimes.* Esschen, Librairie saint Alphonse, 1926, 24 x 16 cm., 112 p., neuf photogravures. Prix : 5,25 fr. franco.

Les RR. PP. Rédemptoristes ont très vive la mémoire du cœur et le manifestent avec une simplicité tout à fait charmante. On ne lira pas sans émotion ces pages où ils ont mis en relief la bonté familière du Grand Cardinal. Certes, si Monseigneur Mercier aima beaucoup les fils et les filles de saint Alphonse, ceux-ci le lui rendent largement.
A. H., s. I.

L. Humblet, s. I. **Aux jeunes filles.** *Pour l'âge des fleurs.* Préface du P. Hénusse, s. I. Bruges, Ch. Beyaert, 1926, XI-198 p., Prix : 10 fr. ; franco 10,40 fr.

N'attendez pas sous le couvert d'autres mots, une réédition de « *l'Éducation des Filles* ». L'auteur d'ailleurs a eu soin de préciser son but : « il s'occupe, dit-il, des jeunes filles du monde qui, rentrées de pension, se trouvent du loisir ». Que faire durant les années qui les séparent du mariage, comment employer ces longues heures d'attente ? Telles sont les questions auxquelles le P. Humblet veut répondre. Et vraiment les conseils qu'il donne à ces lectrices sont des plus sages et des plus adaptés aux temps présents. Formation intellectuelle, morale, religieuse, relations domestiques ou avec le dehors, toutes ces questions sont traitées en connaissance de cause et l'on ne sait ce qu'il faut admirer le plus : ou de la clarté des avis proposés ou du souci constant d'éviter les généralités et les lieux communs.

Signalons parmi les chapitres les plus intéressants ceux consacrés à l'étude, aux arts d'agrément, à la psychologie du romanesque. J. W.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series scholastica et mystica edita curantibus. M. Grabmann et Fr. Pelster, s. i. :

Fasc. I. S. Thomae Aquinatis. *De Ente et Essentia,* edidit L. Baur, 60 p. Prix : 1,20 Mk.

Fasc. II. Guidonis Terreni. *Quaestio de Magisterio infallibili Romani Pontificis* quam edidit P. Bartholomaeus M. Xiberta, o. c. 32 p. Prix : 0,80 Mk.

Fasc. III. S. Thomae de Aquino. *Quaestiones de natura fidei* ex commentario in libri III Sent. dist. 23 et 24. Secundum fidem ms. denuo edidit F. Pelster, s. i. 64 p. Prix : 1,20 Mk. Monasterii, Aschendorf, 1926, 20 × 13 cm.

Cours d'Instruction religieuse. Histoire Sainte par un professeur de Séminaire. Paris, Librairie générale, 23 × 14 cm., 778 p.

Mgr G. Darboy. *L'Imitation de Jésus-Christ,* traduction française avec réflexions. Paris, Bonne Presse, 14 × 9 cm., 542 p. Prix : 8,50 fr.

Dr Dozous. *La Grotte de Lourdes, sa fontaine, ses guérisons.* Nouvelle édition. Paris, Bonne Presse, 19 × 12 cm., 216 p. Prix : 4,55 fr.

J. Cœur. *La lutte catholique.* La malfaisance de l'école unique ; 7e conférence (*Bibliothèque des conférences,* série C. n° 7). Paris, Bonne Presse, 19 × 12 cm., 82 p. Prix : 1,65 fr.

R. de Thomas de Saint Laurent. Ames de Saints. *St François d'Assise.* Avignon, Aubanel, 19 × 12 cm., 86 p. Prix : 4,80 fr.

Actes de Benoît XV, encycliques, motu proprio, brefs, allocutions actes des dicastères, etc. Texte latin avec traduction française, t. II, (1919-sept. 1920). Paris, Bonne Presse, 20 × 13 cm., 292 p. Prix : 4,85 fr.

E. Campana. *Il Concilio Vaticano,* t. I. *Il clima di concilio.* Lugano, Grassi, 1926, 24 × 16 cm., xvi-931 p.

H. S. Spalding, s. i. *Introduction to Social Service.* Boston d. c. Heath Cy, 19 × 13 cm., iv-232 p.

Id. *Chapters in Social History.* Ibid., 19 × 13 cm., iv-457 p.

Rituale Romanum. Editio iuxta typicam. Romae, Desclée, 1926, 15 × 9 cm., vi-792 p. Prix : 20 fr. maj. 40 %.

E. Przywara, s. i. *Gott* (*Der Katholische Gedanke,* XVII Band). Köln. Oratoriumsverlag, 18 × 15 cm., 192 p.

P. Domenico M. Tricerri, o.p. *Canti divini.* Introduzione, Traduzione, commento estetico. Vol. I. Torino, Marietti, 1925, 20 × 14 cm., XXIV-428 p. Prix : 20 Lire.

St Thomas d'Aquin. *Somme Théologique. Les Actes humains.* (I. II. q. 6-21). Traduction, notes et appendices par le R. P. M. S. Gillet. o. p. Paris, Éd. de la Revue des Jeunes, 17 × 10 cm., 478 p. Prix : 10 fr. maj. 30 %.

Richard Rolle de Hampole. *Du péché à l'amour divin* traduit et annoté par L. Denis, s. i. *(Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques).* Paris, Édit. de la Vie spirituelle, 16 × 10 cm., 134 p. Prix : 3 fr. maj. 30 %.

Au service de Jésus Prêtre. Les Vouloirs de Dieu. Turin, Marietti, 1925, 18 × 11 cm., VIII-351 p. Prix : 7,50 fr.

C. Colli-Lanzi. *Theologia moralis.* Vol. I. Taurini, Marietti, 1926, 20 × 12 cm., XXVII-362 p. Prix : 15 Lire.

P. L. J. Fanfani, o. p. *De Indulgentiis.* 2e éd., Taurini, Marietti, 1926, 20 × 12 cm., XII-150 p. Prix : 8 Lires.

H. Bernard, s. i. *Essai historique sur les exercices spirituels de S. Ignace.* Louvain, Museum Lessianum, 1926, 19 × 12 cm., VII-269 p. Prix : 11 fr.

Les Épîtres de S. Paul replacées dans le milieu historique des Actes des Apôtres, t. III. Esschen, Librairie saint Alphonse, 1926, 25 × 17 cm., 269 p. Prix : 17,60 fr.

J. B. Müller, s. i. *Ceremonienbüchlein* für Priester und Kandidaten des Priestertums nach den neuen Rubriken und Dekreten. Freiburg i. B., Herder, 1926, 16 × 12 cm., XVI-299 p. Prix : 5 Mk.

M. Pribilla, s. i. *Um die Wiedervereinigung im Glauben.* Freiburg i. B., Herder, 1926, 20 × 13 cm., 78 p. Prix 2,20 Mk.

V. Cepari, s. i. *Saint Louis de Gonzague.* Nouvelle édition abrégée. Paris, Beauchesne, 1925, 18 × 11 cm., 59 p. Prix : 3 fr.

J. Schmid und A. Sleumer. *Kirchenlateinisches Wörterbuch.* Zweite, sehr vermehrte Auflage des « *Lilurgischen Lexikons* ». Limburg a. d. Lahn. Steffen, 1926, 24 × 16 cm., 840 p. Prix : 30 Mk.

J. Koenig. *Nouveau Mois du Sacré-Cœur*, d'après l'Évangile. 2d Ed. Paris, Téqui, 1926, 14 × 9 cm., 243 p. Prix : 5 fr.

Dr A. Marchand. *Les faits de Lourdes.* Nouvelle série de guérisons enregistrées au Bureau Médical : 1923-1925. Téqui, Paris, 1926, 19 × 12 cm., X-290 p. Prix : 12 fr.

P. Fr. B. H. Merkelbach, o. p. *Quaestiones pastorales.* Quaestiones de castitate et luxuria... Liége, La Pensée catholique, 1926, 22 × 15 cm., 103 p. Prix : 7 fr.

Dr F. Katzinger, s. i. *Menschliches Freiheitsbewusstsein.* (*Philosophie und Grenzwissenschaften Schriftenreihe* herausgegeben vom Innsbrucker Institut für Scholastische Philosophie. I. Band 6 Heft). Innsbruck, Rauch, 23 × 15 cm., 91 p. Prix : 3,40 Mk.

V. Cathrein. s. i. *De Bonitate et malitia actuum humanorum doctrina S. Thomae* (*Museum Lessianum,* section philosophique n° 9). Louvain, 1926, 23 × 15 cm., 148 p.

L. Honoré s. i. *Le chemin de la Croix du Prêtre.* Traduction et adaptation de l'ouvrage du P. Wendelin Meyer, o. f. m. Tournai, Casterman, 1926, 13 × 9 cm., 32 p. Prix : 0,85 fr.

A. Brou, s. i. *Au puits de Jacob.* Tournai, Casterman, 1926, 19 × 12 cm., 238 p.

R. P. Lyonnard, s. i. *L'apostolat de la Souffrance.* Édition revue et annotée par le R. P. Plus. Tournai, Casterman, 19 × 12 cm., 280 p.

J. Gredt, o. s. b. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* vol II. Metaphysica-Ethica. 4ª ed. Friburgi i/B. Herder, 1925 24 × 15 cm., xvii-465 p. Prix : 27 Mk.

L. von Pastor. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der Katholischen Reformation* (1585-1591). Freiburg i. B., Herder, 1926, 23 × 15 cm., xxxi-666 p. Prix : 24 Mk.

P. Amédée Teetaert, o. c. *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siecle.* (*Universitas catholica Lovaniensis.* Dissertationes... series II. t. 17). Wetteren, De Meester, 1926, 25 × 16 cm., xxviii - 510 p. Prix : 50 fr.

Ch. G. Kanters, prêtre du S.-C. *Le Cœur de Jesus* étudié dans la tradition catholique. Vol. I. *Commentaire des litanies du S.-C.* Série de lectures pour les exercices du mois de juin, Bruxelles. Dewit, 1926, 19 × 13 cm., xviii-338 p. Prix : 9 fr.

Vol. II. *Les demandes et les promesses du S.-C.* Lectures pour le 1^r Vendredi du mois... Ibid., 19 × 13 cm., xxiii-285 p. Prix : 9 fr.

R. P. A. Potvain. *Le Sacré-Cœur de Jésus et les Exercices Spirituels.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 19 × 12 cm., 211 p. Prix : 5,50 fr.

V. Marmoiton. s. i. *Simone de V****, la petite victime de Jésus. Ibid., 19 × 12 cm., 60 p. Prix : 2,25 fr.

P. Ch. Parra. *L'Évangile du Sacré- Cœur.* II. Tibériade. Neuf méditations, Ibid., 1925, 15 × 10 cm., 114 p. Prix : 2,50 fr.

Ascèse et mystique. Bibliographie pratique pour des exhortations spirituelles. Quelques indications de sujets et d'auteurs. Ibid., 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 5,50 fr.

Ch. Parra s. i. *La Leçon de S. Louis de Gonzague.* Ibid., 17 × 11 cm., 31 p. Prix : 1.50 fr.

Les amis du Cœur de Jesus. S. Louis de Gonzague, d'après le P. V. Cépari s. i. Ibid. 18 × 11 cm., 46 p. Prix : 1,25 fr.

P. Delaporte, s. i. *Louis de Gonzague.* Drame historique, en un acte, et en vers. Ibid., 18 × 11 cm., 31 p. Prix : 1,50 fr.

J. Volkelt. *Kant als Philosoph des Unbedingten* (*Weisheit und Tat.* Heft 5) Erfurt, Stenger, 1924, 23 × 15 cm., 21 p, Prix : 1,40 Mk.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

Le Christ mystique

Notre grâce sanctifiante, quelle qu'elle eût pu être dans une autre économie, est maintenant la Grâce du Christ. Et cela signifie que, pour la bien comprendre, il est essentiel de la rattacher étroitement, non seulement au mystère de la Trinité (1), mais au mystère de l'Incarnation dont elle est un prolongement.

L'incorporation par la grâce au Christ, centre des âmes, et le secret de la mystérieuse unité qui en résulte, tel est le problème qui se pose ici.

Or nos attaches avec le Christ ne se peuvent concevoir que de deux manières : Par influence du Christ sur nous, ou par terminaison de notre activité surnaturelle au Christ (2), vu qu'il ne peut s'agir de véritable influence exercée par nous sur la Personne de Jésus-Christ.

Nos vertus théologales atteignent d'une manière mystérieuse et immédiate Dieu *ut est in Se*, mais Dieu tel qu'il est, c'est le Dieu mystérieux qui se révèle en Jésus-Christ, Fils du Père, principe de l'Esprit Saint, Verbe fait chair. Le connaître, c'est tout savoir ; l'aimer, c'est avoir tout gagné : Jésus est l'objet premier de notre foi et de notre charité. Il est la Voie, car nos efforts, notre amour n'atteignent Dieu qu'en lui : *ut per hunc in invisibilium amorem rapiamur*. Il est la vérité, car notre esprit ne connait Dieu qu'en lui et dans la révélation qu'il fait de lui-même : *Quotquot receperunt Eum*... Par là il est le terme de toute activité spirituelle, l'objet sur lequel tous les cœurs chrétiens sont centrés.

Et il y a là pour le Corps mystique un indéniable principe d'unification, surtout si l'on a bien réalisé le caractère surnaturel et mystique de cette activité de foi vive (3) et si l'on

(1) V. art. précéd. *La vie de la grâce.*

(2) S. Thomas, Iª., Q. 8, a. 3.

(3) V. art. précéd. L'onction du Saint Esprit.

songe que le même amour de charité qui nous attache au Christ, doit nous attacher à ses membres. Amour de Dieu par dessus toutes choses et amour du prochain pour l'amour de Dieu, la charité peut aussi se définir l'amour du Christ total, du Christ présent pour nous au ciel, au saint Sacrement de l'autel, et aussi, d'une manière diverse, dans l'Église. C'est le même Jésus, plus ou moins présent, également aimé. Les Pères se sont plu à commenter ce thème de la charité qui nous unit comme les grains de la farine eucharistique en un seul pain vivant. Néanmoins il est clair que là n'est pas le lien vrai du Corps mystique et il faut le chercher dans une influence du Christ sur chacun de nous ; c'est donc le pouvoir causal de la Très Sainte Humanité qu'il nous faut étudier.

Mais comme cette causalité mystérieuse, spirituelle et surnaturelle, n'est qu'analogue aux causalités naturelles dont nous avons la notion, il nous faut préciser un peu comment nous devons la comprendre.

La causalité surnaturelle

L'idée première de causalité se tire de notre vouloir en tant qu'il cause le mouvement de nos membres et, par eux, celui d'autres corps. Cette causalité, convoyée par contact spatial et temporel, presque uniquement créatrice ou communicatrice de mouvement, est dite physique. Ses éléments intelligibles essentiels sont : une similitude entre l'acte de la cause et la formalité de l'effet, et un lien de dépendance de celui-ci par rapport à celui-là. Si le vulgaire y ajoute l'idée un peu trop imaginative d'un passage, d'un transport de qualité de la cause à l'effet, le philosophe se contente d'affirmer une relation, une dépendance en vertu de laquelle l'effet, en son être concret, n'est intelligible que par sa cause.

Une autre idée de causalité nous vient de l'expérience du vouloir d'autrui sur nous. Un autre homme, en parlant ou en écrivant, provoque en moi des idées, des craintes ou des appétits naissants, qu'il est en mon pouvoir de négliger, mais que je puis librement accepter. Et si je les accepte, l'acte que j'accomplirai (physiquement) pourra être dit plus

ou moins motivé, causé (moralement) par mon interlocuteur au moyen de l'attrait de l'idée (causalité finale) qu'il a provoquée en moi. Car nous remarquons qu'il y a ici autre chose que la simple causalité finale ou causalité de l'idée, il y a l'influence d'un vouloir plus ou moins catégorique. Mon interlocuteur n'est pas seulement celui qui, par hasard, exprime une idée ; il n'est pas purement condition nécessaire de sa proposition : parce que c'est un homme qui fait cette idée sienne, il l'appuie du poids de sa personnalité, il y met l'influence de son vouloir. C'est quelqu'un qui conseille, prie, ordonne ; bref, son acte a une valeur morale, demande que j'aie égard à sa dignité de personne. Il y a causalité morale, moins inéluctable que la physique, mais pourtant réelle et agissante.

On peut donc dire que la causalité physique est un lien de dépendance par rapport à une « chose » ou à une volonté considérée comme nature, sans égard à rien d'autre qu'à ceci qu'elle est un vouloir efficace ; cette causalité se convoie par un contact des natures dans le temps et dans l'espace, supposant toujours à sa base une certaine insertion du vouloir dans la matière ; enfin elle comporte toujours une certaine communication de similitude, une commune mesure entre la cause et l'effet. La causalité morale, au contraire, est un lien de dépendance par rapport à une personne, ou à un vouloir considéré comme libre, ayant dignité morale ; elle est indépendante de l'espace et du temps car elle ne suppose (dans l'agent physique dont l'efficience complète toujours son influence) que la connaissance par vision, souvenir ou prévision ; enfin elle ne comporte que la présentation d'une valeur morale, conseil, prière ou ordre, avec laquelle l'effet ultime pourra être non commensurable, proportionné qu'il est, avant tout, à sa cause physique et immédiate. — Mais dans les deux cas, il y a influence réelle, et, par suite, dépendance de l'effet qui ne se comprend que relié à sa cause.

Appliquons ceci au concret. Dieu est cause première de tout ce qui existe : tout est vis-à-vis de lui en une dépen-

dance absolument analogue à celle des mouvements de nos membres par rapport à notre vouloir. Une telle causalité sera dite physique, bien que non convoyée par un contact spatial et temporel ; ou bien, si l'on veut conserver ce contact, on dira Dieu omniprésent et coexistant à tous les siècles, quoiqu'en fait il transcende et l'espace et le temps. La grâce dépend de Dieu ainsi, et cela est assez clair.

Mais il s'agit surtout d'expliquer des causalités créées d'ordre surnaturel, telles que l'influence des actes de l'Homme-Dieu, de la prière d'un justifié ou des sacrements sur la production de la grâce. Dans tous ces cas l'action divine reste sous-jacente, mais il ne sert à rien d'y recourir, car le problème est autre : il concerne la dépendance d'un effet créé (v. g. la grâce) par rapport à une cause créée (v. g. l'activité du Christ). La causalité première se monnaye en causalités secondes qui sont seules en question. Et ici, dans cet ordre surnaturel, les types humains, naturels, de causalité physique ou morale ne se peuvent transporter qu'analogiquement.

Cela apparaît surtout dans la causalité morale qui, telle que nous la concevons s'exerçant sur l'homme, ne saurait s'appliquer à Dieu. Une créature, fût-ce la sainte Volonté humaine de Jésus, ne peut le mouvoir, l'incliner si peu que ce soit à agir. On ne provoque pas en Dieu, cause première en tout ordre, des idées ou des désirs. *Non propter hoc vult hoc.* Et c'est un langage imagé et très anthropomorphique de dire que notre prière incline le cœur de Dieu à donner la grâce, ou que les mérites du Christ présentés par les sacrements exigent de la Divinité notre justification. — Que faut-il garder de la causalité morale ? Ce qu'en garde Saint Thomas : *Deus vult hoc esse propter hoc.* Dieu veut un lien de dépendance, un rapport librement établi par lui, entre la valeur morale de l'acte d'une Personne (Jésus-Christ) et les effets qui seront produits au cours des âges : la grâce des justes à cause de la valeur morale inépuisable du Sacrifice Rédempteur.

Mais alors, dira-t-on, il n'y a là qu'une condition que Dieu s'est imposé de respecter lui-même : si ceci est fait, cela

aura lieu. Or nous cherchons une causalité, car les mérites du Christ, les sacrements, la prière des justes sont réellement des causes. — Non, il n'y a pas là qu'une condition, car la condition n'est qu'un pur lien de succession établi entre antécédent et conséquent, une liaison arbitraire et de fait, mais sans influence. Tandis qu'ici la relation entre la grâce et les actes du Christ est une dépendance par rapport à une valeur positive de l'acte causateur. Ce qui nous trompe souvent, c'est que le langage courant est assez imprécis ; mais si nous analysons les conditions que les hommes mettent à leurs actions, nous verrons que ce sont ou des « removens prohibens » (j'irai me promener s'il fait beau), ou des conditions arbitraires (je te donnerai deux sous s'il pleut), ou enfin de vraies causes morales (une mère à son enfant : je te mènerai en promenade si tu me le demandes). Mais il y a causalité morale, dès que le poids, la valeur du désir, du conseil, de la prière est l'antécédent du bienfait accordé.

Et l'on voit, et cela est essentiel à noter, que dans la causalité morale spirituelle, le lien entre antécédent et conséquent est direct, et non par l'intermédiaire de Dieu. Dans la genèse de la grâce, les mérites du Christ, les sacrements sont situés entre Dieu et nous, sur le trajet de la justification. Dieu est bien intervenu « auparavant », si l'on peut dire, pour établir la liaison entre le salut et la Passion, pour constituer l'ordre moral, comme l'ordre physique de l'univers : mais il l'a fait une fois pour toutes en posant, de toute éternité, un Christ agissant dans l'ordre de la moralité, une réparation de l'humanité, et un lien de dépendance de celle-ci par rapport à celle-là.

Si donc nous retenons, et avec toute la Tradition nous retenons, une causalité morale de la vie de Jésus-Christ, c'est en ce sens d'une dépendance immédiate de l'être de notre grâce par rapport à la valeur morale, personnelle, libre, volontaire, des actes de la Très Sainte Humanité.

Quant à la causalité physique dans l'ordre spirituel, elle sera de même analogue à la causalité physique des corps.

Ce qui choque dans beaucoup d'explications courantes de la causalité physique de l'Humanité de N.-S. ou des Sacrements, c'est qu'elles entendent trop cette causalité au sens le plus matériel, cherchant et un contact et un véhicule matériels de l'action divino-humaine de Jésus-Christ ou de la vertu sacramentaire. Il est vrai que le soleil n'illumine un cristal que par le transport de quelque chose à travers l'espace, émission ou ondulation ; mais il serait vain de vouloir retrouver ceci dans des sacrements qui n'ont pas de véritable unité physique, mais seulement une unité de signification : on ne le retrouverait pas davantage dans les miracles de N.-S. Serait-ce l'ébranlement de l'air par la voix de Jésus qui réveille Lazare en décomposition ? N'est-ce pas plutôt l'ordre mental, le *iubeo* imposé à la nature par l'âme du Christ et signifié par sa voix ou ses gestes ? On ne trouvera pas davantage une action de contact substantiel dans la causation de la grâce par l'Humanité de Jésus-Christ, qui n'est par sa substance, ni « immense », ni même « omniprésente » et ne peut avoir en chaque fidèle qu'une présence virtuelle : *praesens ubi agit*.

Si donc nous retenions une causalité physique dans l'ordre spirituel, ce serait la pure affirmation d'un lien de dépendance immédiate du conséquent, par exemple de l'être de notre grâce, par rapport à la puissance physique de Jésus, de ses opérations théandriques, de son vouloir humain divinisé. Sans chercher aucun transport de quelque chose dans le temps et l'espace, il faudrait dire que la puissance du vouloir du Christ produit la grâce ou opère la résurrection des morts, tout comme notre volonté les mouvements de nos bras. Dans l'explication de cette dépendance n'entrerait aucune valeur morale, aucune bonté personnelle et libre, mais simplement une puissance physique instrumentale : la vertu divine, par l'intermédiaire du vouloir humain du Christ, manipulerait la nature comme si cette âme du Christ informait tout le cosmos. — Et de même pour les sacrements : si leur causalité est dite physique, ce sera

uniquement en tant qu'ils sont signes d'un vouloir efficace de Jésus-Christ, comme le : *Lazare, veni foras* (1).

D'après ces vues, les deux causalités, physique et morale, ne s'excluent pas et même ne sont pas toujours adéquatement distinctes. Elles peuvent intégrer une même causalité totale, car elles sont également immédiates. Il suffirait que notre grâce soutienne un double rapport de dépendance et à la valeur morale du vouloir humain du Christ priant, et à la puissance physique instrumentale de ce même vouloir commandant. La prière monterait vers Dieu, le commandement pèserait sur l'âme à transformer ou la tempête à apaiser. Mais un même vouloir serait l'unique source des deux efficacités, à raison ou de sa charité pour Dieu ou de sa puissance sur la nature.

Ce double rapport existe-t-il ?

Le chef et les membres

Il y a incontestablement dans le Christ par rapport à tout homme causalité morale de la grâce, de toute grâce, efficace ou suffisante, transitoire ou permanente. Là est le premier principe de liaison et d'unité du Corps mystique.

Or nous avons dit comment il fallait entendre cette causalité : Il y a un rapport de dépendance directe et nécessaire (*hoc propter hoc*), car voulu et posé par Dieu *ab aeterno*, entre toute grâce de l'Ancien Testament comme du Nouveau et la valeur morale des actes du Christ, de sa

---

(1) Le card. Billot a bien montré que la vertu sacramentelle doit être spirituelle, de l'ordre de la signification efficace, per modum imperii (*De sacramentis*, T. I, th. 7). La comparaison peut se faire entre un sacrement et le geste par lequel le Pape crée un cardinal en lui donnant sa barrette : ce geste est un langage porteur d'un iubeo : et ce iubeo efficace dans l'ordre juridique produit réellement la qualité cardinalice dans celui que touche ce signe. Les hommes ne peuvent pas ainsi par leur vouloir signifié produire autre chose que des réalités juridiques : le Verbe Incarné, lui, produit de même des réalités surnaturelles et physiques, la vie de la grâce. Le nom de causalité intentionnelle donné par le savant cardinal est assez propre à mettre en évidence qu'il n'y a pas ici une causalité univoque avec les causalités morale ou physique naturelles.

prière, de son Sacrifice, de son obéissance. D'un prix inépuisable, cette vie terrestre du Christ est le pôle moral du monde, la Source unique de tout bien, étant donné qu'il est essentiel au bien d'être le fruit d'une prière : cette Vie, considérée comme un tout, a valu à Adam comme aux anges, à la Vierge sans tache comme aux Apôtres et aux saints de l'Église chrétienne, toute grâce et toute vertu : grâce à l'image du Christ, grâce à cause des mérites prévus ou passés du Christ. Mais cette causalité n'est pas exactement juridique, ne crée pas à Dieu des devoirs (sinon celui de fidélité à ses promesses, de cohérence avec sa sagesse), n'est pas l'actuation d'un droit, encore que le langage juridique soit le plus apte à l'exprimer. Elle est bien plutôt la mise en œuvre de ce principe qu'il y a solidarité de tous les hommes dans le Christ, Dieu le voulant ainsi ; qu'il faut que le bien surnaturel soit le fruit de la valeur morale d'un juste ; que la vertu est essentiellement féconde et produit autour d'elle des fruits, est cause de bienfaits pour le reste du monde des âmes. Ainsi la vie sacerdotale d'un bon prêtre cause moralement des vocations chez ses petits-neveux ; ainsi toute bonne œuvre dans l'Église cause comme un accroissement au trésor dont se sanctifient les âmes ; ainsi enfin, et cela est le commencement de tout, la grâce est entrée dans ce monde à la mesure de la prière de Jésus-Christ. Un peu comme un roi dirait à sa fille, en la mariant : Je te donnerai la grâce de tels et tels condamnés, si tu me la demandes, et je serai heureux que tu me la demandes — ainsi Dieu dit à son Christ en l'envoyant dans ce monde : Voici le plan rédempteur : que ta vie de charité plénière en soit l'infaillible principe.

Mais ayant conçu l'Humanité du Christ comme le centre moral de l'univers créé, faut-il la concevoir aussi comme un centre physique ?

Évidemment, il ne peut s'agir ici que du Nouveau Testament, car tandis que la causalité morale ne suppose pas l'existence de la cause simultanément à l'effet, pourvu qu'elle soit prédestinée dans le plan divin — la causalité physique, demandant une communication d'effet par

présence virtuelle, exige l'existence *actu* de la cause au moment où se produit l'effet : *ubi agens, praesens; si praesens, existens.* Mais dès lors que l'Humanité du Christ a opéré la Rédemption, la causalité physique pourrait fort bien se greffer sur la morale et la compléter. Si l'on se rappelle ce que nous avons dit plus haut de la manière dont il faut comprendre une causalité surnaturelle, cela n'a rien d'incompréhensible : ce serait simplement affirmer que, depuis lors, notre grâce est non seulement le fruit de sa prière, mais le fruit de son vouloir et de son pouvoir sur l'univers, de sa puissance théandrique. En ce sens nous interpréterions le Concile d'Éphèse : « *Si quis non confitetur carnem Domini vivificatricem esse,... quia facta est propria Verbi omnia vivificare valentis. A. S.* » (DENZ. 123).

Nous ne rappellerons pas ici les multiples arguments donnés en faveur de la causalité physique par les théologiens (1) : ils sont de nature à emporter l'assentiment général, appuyés qu'ils sont sur la Tradition, sur l'autorité de saint Thomas et de Suarez. En fait ils se sont surtout heurtés à des objections provenant d'une manière trop matérielle d'entendre ce mot physique : il y aurait en effet gageure à vouloir subjecter une « virtus », même aussi « fluens » qu'on la suppose, dans ces réalités irrémédiablement éparses et successives que sont les signes sacramentels ou même les actions de N.-S. changeant par exemple l'eau en vin.

Mais quiconque a réalisé l'unité étroite, la solidité en quelque sorte massive que les Pères, commentant les fortes expressions de l'Écriture, donnent au Corps mystique, ne peut que souscrire à ces arguments. Qu'il nous soit permis ici d'en développer plutôt une vue synthétique.

Il nous faut, semble-t-il, absolument accorder à N.-S. la connaissance totale du plan rédempteur : et nous entendons cette thèse classique d'une manière très pleine. Nous concevons en l'âme de N.-S. tout le long de sa vie, la

(1) Cfr P. HUGON, O. P. La causalité instrumentale en théologie.

connaissance vraie et complète, la science infuse, en détail bien que *per modum unius,* de toute l'histoire de la grâce dans les âmes : grâce habituelle, grâces actuelles, grâces offertes, grâces acceptées, en un mot toute l'histoire de l'humanité. Et par suite, il y aura dans le cœur de N.-S. le vouloir approbateur, le désir impétrateur, disons plus encore, la volonté causatrice de cette même histoire. Si vaste et si surnaturelle que soit cette science, elle reste finie comme le monde des âmes lui-même, et par suite peut être portée par un Homme-Dieu. Elle semble, du reste, l'explication réelle du titre de nouvel Adam, donné au Christ : homme en qui vit, comme objet de connaissance et d'amour, toute l'humanité. Le Christ nous a tous portés en lui en vivant notre histoire surnaturelle : cette histoire des gestes divins dans les consciences, demandée, sanctifiée, offerte au Père, puis voulue, désirée par zèle de la gloire de Dieu et du salut des hommes... c'est la Rédemption *in actu primo*. S'il faut qu'une étincelle de contact jaillisse entre l'âme de Jésus-Christ et la nôtre, cela est possible car voilà l'un des pôles chargé.

Et par suite, *in actu secundo,* quand interviendra l'action de la cause seconde requise, réception d'un sacrement ou coopération de l'âme à la grâce justifiante, *opus operatum* ou *opus operantis,* la volonté, la puissance du Christ-Rédempteur ne feront que sortir temporellement leur effet. Lorsqu'au cours des âges, un homme correspondra par un bon usage des moyens de sanctification mis à sa portée, il ne fera qu'approcher de l'âme de Jésus son âme comme un autre pôle non chargé, pour que jaillisse l'étincelle. Et si le Christ était encore en sa vie temporelle, il pourrait dire, comme à l'approche de l'hémorrhoïsse : « Quelqu'un m'a touché, car une vertu est sortie de moi ». Mais le vouloir qui cause maintenant cette communication de grâce et qui a été posé il y a 2000 ans ne doit pas être relié à l'âme qu'il régénère par le transport trop imaginatif d'une petite vertu fluente : il faut échapper au temps et à l'espace et concevoir l'âme du Christ comme présente virtuellement à toutes les âmes.

Ce qui nous affermira dans cette conception, c'est l'enseignement de saint Paul sur la résurrection de Jésus-Christ. A ce moment, dit l'Apôtre, le Nouvel Adam « *factus est in spiritum vivificantem* », c'est-à-dire qu'en méritant sa propre résurrection par la valeur morale de ses actes, le Christ a mérité de devenir cause physique de vivification pour tous les hommes (1). Sans doute, en vertu de l'Incarnation, le Christ avait bien le pouvoir radical de communiquer la grâce, mais cette causalité spirituelle était limitée par le renoncement de la kénose, par les limitations inhérentes à l'économie de la Rédemption : c'est à la résurrection que le Christ, dont la vie méritoire est l'unique cause morale de la grâce, obtient d'en devenir la cause physique : il est alors pleinement constitué chef du Corps mystique. Et c'est précisément ainsi que l'on peut tenter de jeter quelque lumière sur le dogme mystérieux de la descente aux enfers, sur l'attente des justes de l'Ancien Testament dans le schéôl. Qu'attendaient-ils et qu'est-ce que Jésus leur a apporté ? le bon plaisir divin, la plénitude des temps... oui, à la condition d'ajouter que cette plénitude des temps devait leur procurer quelque chose qui leur manquait, quelque chose qui devait parachever leur vie de grâce, à savoir leur rattachement effectif au Christ glorieux, centre physique des âmes.

Conclusion

Le Concile de Trente nous enseigne que la Christ est la fin de la communication de la grâce (Dz. 799), ce qui revient à dire que tout chrétien est pour le Christ comme les membres sont pour la tête, que toute grâce donnée aux justes n'est qu'afin de compléter le Christ naturel en construisant

(1) V. les remarquables articles de L. Richard. *La Rédemption mystère d'amour. Recherches de science relig.*, 1923, surtout pp. 203-206. Sa thèse : « *Christus meruit propriam resurrectionem et ideo plenum exercitium potestatis spiritualis nobis gratiam communicandi* » s'y présente appuyée sur un commentaire soigné de saint Paul, et a l'avantage de remettre en lumière l'importance sotériologique, trop négligée souvent, de la résurrection du Christ.

le Christ mystique. Mais cette édification peut se concevoir de deux manières.

Une analogie bien déficiente nous aidera à le comprendre. Dans la vieille théorie de l'animation médiate, l'âme humaine était donnée à l'organisme après un certain temps d'évolution. Après l'animation, l'âme principe réel de vie supérieure et d'unité, se construisait son corps en s'assimilant les éléments mis à sa disposition et ainsi s'édifiait l'homme parfait par la vertu finalisatrice interne du principe spirituel. Mais avant l'animation, ces cellules de l'embryon humain vivaient déjà, d'une vie moins une et moins haute, mais toute dirigée par l'idée de l'âme à venir : ce n'était pas un animal quelconque qui s'édifiait, mais ce qui serait un homme. Ainsi la croissance du Corps mystique passe par deux phases :

S'agit-il d'un juste de l'Ancien Testament : il vit de la vie divine, vie toute orientée vers le Christ à venir. Abraham croit au Christ à venir (implicitement ou explicitement) ; il reçoit en sa chair par la circoncision le signe légal et inefficace de l'Eucharistie future. Le plan divin s'exécute, le Christ mystique se construit, par la causalité morale des mérites du Christ, non par la vertu de son vouloir théandrique non encore existant. Cependant c'est bien l'idée du Christ à venir, présente en Dieu et « dite » par le Verbe, qui, comme un foyer virtuel, dirige toute cette vivification surnaturelle.

Le Christ sort du tombeau. Immédiatement il unifie d'une manière nouvelle tout ce corps qui lui préexistait et qui n'avait pas de centre physique ; il le soutient dès lors par la puissance de son vouloir ; la grâce d'un Abraham acquiert un nouveau lien avec lui : il réveille cette vie et l'exalte, répandant la profusion de ses dons spirituels. Le Christ mystique existe, chef et membres : il n'a plus, au long des temps, qu'à se parachever comme un vivant pleinement constitué.

« *Quicumque in Christum baptizati estis, Christum induistis* », dit saint Paul. Ce qui manquait à un Abraham, c'est en

quelque sorte d'avoir été immergé dans le Christ, lieu des âmes.

ÉMILE DELAYE, S. I.

Pour la chasteté des jeunes gens

Il est absolument inexact qu'en général le vice solitaire règne tout aussi désastreusement auprès des jeunes gens chrétiens qu'auprès des autres. Nous ne pourrions laisser passer sans protestation pareille affirmation calomnieuse. Les convictions religieuses et la grâce des sacrements opposent au fléau des limites incontestables. Mais son intensité est encore assez redoutable, pour exciter au plus haut point le zèle des confesseurs et stimuler l'ingéniosité des médecins spirituels.

Nous ne prétendons pas écrire un traité complet sur la matière : nous glisserons sur ce qui va de soi, sur ce que tout le monde admet (1), pour insister d'autant plus sur quelques détails pratiques ou spécialement appropriés aux circonstances modernes.

*
* *

La difficulté humainement désespérante de la cure nous invite à donner d'autant plus d'importance à la *prophylaxie* : prévenir le mal est beaucoup plus facile que de le guérir.

Parmi les esclaves du vice impur, beaucoup ont été initiés à l'excitation de la volupté par un *compagnon corrompu*. Aussi les directeurs des établissements d'instruction ont-ils le devoir strict de surveiller sévèrement les relations entre camarades et d'éloigner impitoyablement tout élève dangereux.

D'autres consuétudinaires ont appris le mal *fortuitement*

(1) Voir par exemple GENICOT, *Theol. mor.* I. n. 398 ; NOLDIN, *De Sexto Praecepto* n. 37 ss.

par un contact ou un frottement posés sans aucune mauvaise intention, ou par l'excitation physiologique qui porte instinctivement à des attouchement déshonnêtes. Ces jeunes gens peuvent de très bonne foi s'imaginer qu' « il n'y a aucun mal à cela », contracter une funeste habitude et y persévérer longtemps sans aucun scrupule, au moins quant à la gravité de la faute. Certains prêtres trouveront peut-être cette assertion exagérée ; mais les confidences d'un grand nombre d'adolescents auront vite fait de leur en démontrer la vérité.

Pour prévenir pareil malheur, nous ne connaissons pas d'autre moyen vraiment efficace que l'habitude, adoptée dès le jeune âge, de se confesser à un *confesseur stable*. Les instructions religieuses, les avis donnés en commun ou par un confesseur d'occasion restent fatalement dans les généralités et ne suffisent pas à ouvrir les yeux. Pour assurer la sincérité des aveux, il est certes absolument nécessaire que les adolescents aient toujours et bien réellement la liberté de s'adresser à n'importe quel confesseur ; il faut qu'ils le sachent bien et qu'on le leur répète de temps en temps. Mais cela n'empêche nullement que maîtres et parents leur donnent aussi le *conseil* de s'adresser habituellement au prêtre qu'ils auront choisi en toute confiance. Celui-ci seul saura ce qu'il faut apprendre ou demander à son pénitent à chaque période de son évolution. Dans ce but il n'est nullement besoin de donner une initiation physiologique complète ; mais il suffira par exemple de dire, aux approches de la puberté, que « le pénitent ne doit pas s'étonner ou se troubler, s'il éprouve des tentations ou des sensations nouvelles : cela est conforme au cours de la nature qui se développe. Qu'il ne soit donc nullement gêné de demander à ses parents ou à son confesseur, comment il doit se comporter. A pareille question on reconnaîtra précisément qu'il est intelligent et bien intentionné ! » Oh ! si l'on pouvait assurer cette ouverture du cœur, par le fait même la chasteté du jeune homme serait à l'abri.

Parfois le confesseur demandera : « S'il n'éprouve pas une certaine tendance à des attouchements moins convena-

bles sur lui-même?» Si la réponse est affirmative, si le prêtre par une question discrète (1) s'est assuré qu'il s'agit bien de masturbation, il dira : « N'avez-vous pas cru que c'était une faute grave ? » Mais si le pénitent répond : non, il se gardera de dévoiler sur le champ la gravité du mal : pourquoi exposer cette pauvre âme, faible et tentée, à des chutes formellement graves, alors qu'il pourra peut-être obtenir un amendement sérieux sans déclarer que la faute est mortelle. Que le prêtre exige donc et obtienne le propos énergique de s'abstenir absolument de tout acte de ce genre, parce que « cela est très dangereux et très nuisible ». Mais si le pénitent demande nettement si c'est une faute mortelle, ou si, en fin de compte, la connaissance de la gravité semble le seul moyen d'obtenir un propos sérieux, le confesseur doit bien la déclarer.

* * *

Désormais nous considérons un pénitent, que le confesseur sait être *bien au courant* du mal et de sa gravité.

Si le jeune homme n'est *pas un pénitent habituel* et ne manifeste pas le désir soit de revenir, soit d'être aidé à se débarrasser de son habitude, le prêtre lui inculquera au moins de repousser toute tentation dangereuse, sans aucune hésitation, *dès qu'il la remarque*. Ce conseil convient à tous et ne nuit à personne.

S'il s'agit d'*un client habituel,* esclave du vice, le confesseur, pour peu qu'il ait du zèle, entreprendra une véritable *cure* spirituelle. Avec tact et prudence il saura choisir ses remèdes, ses industries, ses exhortations, suivant la condi-

---

(1) Ad hoc rogare potest utrum paenitens significare intendat tactus inter crura ; utrum illi tactus videantur necessarii propter bonam et claram rationem, puta ad se abstergendum post balneum ? — Les enfants s'accusent parfois de « mauvaises, de vilaines manières » ou même de « sales choses », pour désigner des impolitesses, ou des grossièretés sans aucun rapport avec la pureté. Le confesseur s'expose à une fâcheuse erreur, en comprenant aussitôt ces expressions des péchés impurs. Les catéchistes devraient absolument s'abstenir de ces termes amphibologiques.

tion de son pénitent : un étudiant universitaire ne doit pas être traité de la même manière qu'un élève de collège, ou un adolescent instruit comme un jeune ouvrier. Avec une délicatesse redoublée, le prêtre prendra, le cas échéant, dans ce qui suit, ce qui est applicable à une jeune fille pécheresse. — Pour un même pénitent, il faudra discerner à chaque moment ce qui semble l'impressionner davantage. Il faut varier la tactique, si les moyens précédents sont restés sans résultat. En général il n'est pas expédient du suggérer trop d'industries à la fois : l'attention divisée sur plusieurs points produit une moindre intensité de volonté, et peut aboutir à un résultat à peu près nul ou même au découragement. Si le mal date depuis longtemps, le prêtre peut demander si le pénitent ne s'est pas trouvé très bien de tel ou tel conseil proposé par un confesseur précédent : en général il est utile de reprendre tout d'abord l'application rigoureuse de ce moyen plus efficace.

*
* *

I. Il est de toute évidence qu'il faut écarter d'abord les *excitations extérieures,* les circonstances plongeant l'âme dans une atmosphère de sensualité, où elle succombera presque fatalement à la passion. Telles sont les amitiés particulières, les fréquentations peu sérieuses qui ne sont qu'un flirt vulgaire, les conversations risquées, les réunions trop mondaines, les bals, spectacles et cinémas qui ne sont pas irréprochables, les gravures, revues et livres sensuels, les curiosités malsaines, les libations trop copieuses : même si ces occasions ne constituent pas encore par elles-mêmes une faute grave, le consuétudinaire qui veut guérir doit avoir le courage de les sacrifier. Faute d'une diète sévère imposée à la sensualité, l'imagination et les sens seront plus d'une fois mis en déroute par des impressions troublantes et entraînés par la passion. C'est à prendre ou à laisser : des demi-mesures peuvent bien diminuer le nombre des chutes, mais seule une attitude virile, exercice continuel de

force de volonté et de générosité, peut assurer le succès de la cure et amener une guérison radicale.

* * *

II. Une seconde question très utile est la suivante : « *A quel moment,* en général, se présente la tentation ? » Il en est pour qui l'excitation passionnelle est limitée à une circonstance bien définie : le prêtre donnera des conseils appropriés. D'autres éprouvent la tentation d'une manière assez indifférente à n'importe quel moment.

A. Des actions indispensables et irréprochables en elles-mêmes, comme les *soins de propreté ou de santé,* le bain, etc., occasionnent chez quelques-uns l'ébranlement de la concupiscence. Le jeune homme doit, avec une conscience bien formée, tendre à agir en cela sans anxiété et sans trouble, en toute simplicité et avec une excellente intention. Qu'il mette une noble fierté à pouvoir faire ce qu'il faut sans en être ému. Armé d'un bon signe de croix, qu'il agisse modestement mais sans pruderie et surtout très rapidement, sans se donner le temps de fixer son attention ou ses regards sur la nudité.

B. Bien dignes de commisération sont les nerveux qui ont de *la peine à s'endormir* ou souffrent d'*insomnie :* ce séjour au lit est très dangereux pour les consuétudinaires. Le confesseur leur inculquera que ce qui n'est pas pleinement volontaire, ce qui arrive dans le demi-sommeil, ne les rend pas gravement coupables. Qu'ils évitent, autant que faire se peut, de se coucher trop tôt, mais seulement après avoir provoqué, par les bons moyens que l'expérience ou le médecin leur suggère, une fatigue bienfaisante et sans excitation, et une salutaire envie de dormir. Après une bonne prière du soir, ils se mettront au lit modestement, et s'y tiendront aussi tranquilles que possible ; en s'interdisant toute rêverie sensuelle, ils ramèneront leur attention sur un sujet qui l'absorbe doucement, ou mieux encore sur un sujet pieux, comme la Communion qu'ils désirent faire le lendemain, ou sur une petite prière qu'ils répètent,

fût-ce machinalement. — Certains se trouvent bien de disposer les couvertures de manière à se rendre impossible le contact manuel immédiat des parties génitales. — Le decubitus dorsal est à déconseiller, et beaucoup plus strictement le decubitus super ventrem. — Que la couche ne soit ni trop moelleuse, ni trop chaude.

C. Le moment où se commettent peut-être le plus de péchés solitaires, est celui du *réveil*.

Heureusement il est assez rare que le jeune homme s'éveille avant le signal. Si toutefois le cas se présentait et que le consuétudinaire connût par expérience qu'il lui est impossible de se rendormir, il est tout indiqué qu'il saute à bas du lit et fasse rapidement sa toilette. Dans les établissements d'instruction, il est élémentaire de donner le signal du réveil assez tôt pour que les élèves dorment profondément jusqu'à ce moment.

Bien plus souvent le réveil est... paresseux : le signal est donné, et bien perçu, et le jeune homme... se retourne dans son lit « comme une porte qui pivote sur ses gonds » (Prov. XXVI, 14). Parfois il reste un temps considérable à savourer la douceur de sa couche. Comment voulez-vous que dans ces circonstances le pécheur d'habitude ne soit pas subjugué par des imaginations sensuelles et par l'attrait presqu'irrésistible de la passion ? Pour lui la paresse du lever est d'ordinaire une occasion prochaine de faute grave. Un esclave du lit est incurable. — Le confesseur doit donc exiger impitoyablement qu'il se secoue et se jette à bas du lit au premier signal, pour ainsi dire mécaniquement, en vertu d'une bonne habitude prise une fois pour toutes. Il doit *être* levé quand la cloche ou le réveille-matin se tait. Grâce à cette prestesse, la difficulté est vaincue avant d'être sentie. Irrecevable tout prétexte de fatigue ou d'indisposition, pour rester au lit au-delà du moment fixé *la veille !* Toute délibération matinale sur ce sujet conduit presque fatalement à une lâcheté. Un quart d'heure plus tard la difficulté sera tout aussi grande, tandis que se secouer vaillamment est le meilleur moyen de faire passer une impression de fatigue ou une lourdeur de tête. Si de fait on

se trouvait malade, on pourrait se recoucher après. — Il est mauvais de se faire éveiller un quart d'heure avant l'instant, où il *faudra* bien se lever. Dans les collèges il est important de n'accorder, entre le signal du lever et le premier exercice où se fait le contrôle des présences, que le temps strictement nécessaire pour s'arranger.

Nous ne saurions trop insister sur l'importance du lever prompt, au point de vue éducatif. Quoi de plus beau que de faire du premier acte conscient de la journée un exercice de volonté, une victoire sur soi-même, un petit sacrifice à offrir à Jésus, qui attend ce cœur vaillant à la Sainte Table ?

D. Ceux qui sont tentés *dans le courant de la journée*, en sont souvent la cause par leur *oisivité* et leurs *rêveries*. Le jeune homme, pour rester chaste, doit être vraiment absorbé par de bonnes occupations, aussi pendant les vacances. Non seulement la prière et l'étude, soutenues énergiquement, mais des récréations bien choisies, la pratique modérée des sports et de l'action extérieure pour le bien, doivent le tenir en éveil du matin au soir.

Que faire quand la tentation survient *pendant l'étude* ou la lecture privée ? Notons d'abord qu'il est imprudent de rester trop longtemps assis, sans dérivatif pour la tension nerveuse (1), dans une attitude trop molle, ou de telle manière que les mains aient toute facilité pour se porter à des attouchements déshonnêtes (2). — Quand l'impulsion ou le phantasme impur surgit, le jeune homme doit immédiatement leur soustraire son attention et les laisser tomber comme dans le vide, sans trouble mais avec une fermeté méprisante. Il dira une oraison jaculatoire ou jettera un coup d'œil sur le Crucifix, sur une image du Sacré-Cœur ou de la Sainte Vierge, sur le portrait de sa mère, sur une

---

(1) Ce que les éducateurs ne devraient jamais perdre de vue ! En forçant les élèves à rester immobiles plusieurs heures durant, en classe ou à l'étude, ils peuvent donner lieu à bien des péchés.

(2) Exige-t-on assez strictement que les élèves aient toujours les mains sur le pupitre, et hors des poches ?

devise exprimant une idée-force capable de l'impressionner, et se trouvant toujours devant lui en gros caractères. Il s'efforcera aussi de s'absorber dans l'étude, s'acharnant à résoudre une question difficile. Si la suggestion impure s'opiniâtre, il tachera de se mettre dans l'impossibilité matérielle de pécher, en ne restant pas seul, en cherchant une diversion extérieure. Heureux le pauvre tenté, qui peut et veut à ce moment critique faire une courte visite à son directeur spirituel : cette simple démarche, preuve de bonne volonté et de franchise, brisera peut-être du coup la fascination du mal. Le prêtre exerce une charité suprême en étant continuellement accessible à un tel pénitent : il vaut infiniment mieux prévenir la chute que de la réparer! Il félicitera paternellement le jeune homme de ses bons efforts, lui inspirera un courage intrépide, joyeux et prudent à la fois, lui suggérera fortement qu'avec la grâce de Dieu et de la bonne volonté il est invincible et lui donnera en le congédiant sa meilleure bénédiction. Peut-être aura-t-il empêché le mal en procurant l'immunité pour quelques heures : il s'agit en effet de gagner du temps, de différer la défaite jusqu'au moment où elle ne se produira plus, puisque l'excitation corporelle aura cessé tout naturellement et sans faute.

On ne saurait trop l'inculquer : dans la lutte pour la chasteté, la tactique la plus élémentaire consiste à démasquer et à repousser l'attaque *dès l'abord*. Certains adolescents sont tellement habitués à des rêveries sensuelles, qu'ils ne remarquent presque plus qu'ils s'en repaissent. Ce qui arrive surtout après quelques jours de calme : l'excitation corporelle revenant périodiquement occasionne des représentation malsaines, et parfois, sans avoir remarqué l'approche de l'ennemi, les malheureux se trouvent fascinés et terrassés. Ils doivent par une auto-suggestion constante apprendre à être sur le qui-vive contre les premières impressions, afin de n'être pas littéralement saisis et entraînés par la passion. — D'autres jeunes gens remarquent bien les imaginations dangereuses et sont lents et lâches à les secouer, sous prétexte qu'elles ne constituent qu'une sensualité peu coupable, mais en réalité par une secrète attache

au mal. Ils devraient comprendre que pour eux ces rêveries sont une occasion prochaine de péché grave. Au commencement de la tentation ils disposent encore de toute leur force de résistance ; mais dès qu'ils se sont laissé éblouir et désarçonner, ils sont peut-être devenus incapables d'un acte humain bien délibéré, de sorte qu'*à ce moment* ils ne peuvent plus contracter de culpabilité mortelle. Mais leur responsabilité est d'autant plus grande quant aux approches de la tentation, s'ils ont été volontairement négligents à réagir sur le champ : de ce chef on peut difficilement les excuser de faute grave, quand ils savaient bien qu'ils allaient être entraînés.

Pour faciliter cette réaction, le jeune homme doit avoir toute prête une *idée-force,* capable de l'émouvoir vivement *hic et nunc* et qu'il glisse immédiatement comme un écran devant l'image qui l'hypnotise. Cette idée différera suivant l'âge, le caractère, les sentiments religieux : la malice du péché mortel, la présence de Dieu, la générosité chevaleresque envers Notre-Seigneur, le sentiment du devoir, une noble fierté qui ne veut pas se ravaler aux bassesses de la chair, le respect de soi-même, le respect de son propre corps, don de sa mère et de Dieu-même, temple du Saint-Esprit et tabernacle vivant du Christ eucharistique ! — Les suites du vice impur pour la santé font en général moins d'impression sur un consuétudinaire qui... ne s'en porte pas plus mal ; seulement dans un cas assez extraordinaire, l'épuisement corporel, l'insuccès dans les études et d'autres inconvénients d'ordre naturel pourront impressionner un adolescent qui se voit tomber en ruines.

Et pourquoi ne pas l'affirmer franchement ? Un amour chaste et idéal pour la future compagne de leur vie sera pour bien des jeunes gens, arrivés à pleine maturité, un remède efficace contre le vice solitaire. L'expérience le prouve : un pareil sentiment a plus d'une fois amené une guérison radicale et presqu'instantanée : le jeune homme éprouve un désir intense de n'avoir pas, au fond de sa conscience, à rougir de son passé, quand il offrira son amour à celle qu'il voudra toute pure. Remarquons-le bien : il ne

s'agit pas du tout d'une fréquentation commencée prématurément, mais seulement d'un espoir nourri au fond du cœur, d'un respect chevaleresque, pur de toute représentation sensuelle, et sagement contrôlé et maintenu dans ces limites par le confesseur.

En résumé, *tout idéal* qui n'a rien de répréhensible en lui-même, qu'il soit d'ordre spirituel ou naturel, intellectuel ou social, peut servir de dérivatif à l'ardeur exubérante du jeune homme. Un idéaliste est facilement chaste. Les éducateurs encourent une lourde responsabilité en comprimant des aspirations légitimes dans les jeunes cœurs. Et qu'on ne s'inquiète pas trop du caractère immédiatement naturel de ces tendances : il s'agit de trouver au moment de la tentation un contrepoids efficace à la concupiscence, un point d'application pour les forces vitales qui pourraient s'attacher encore plus bas, une bouée de sauvetage dans le tourbillon des passions. D'ailleurs, pour se servir d'un point d'appui d'ordre inférieur, le seul peut-être qui tiendrait en ce moment, on n'exclut nullement de son intention les motifs plus élevés. Le directeur de conscience doit discerner à chaque période l'idée-force qui est pour le consuétudinaire le frein efficace. Qu'il la fasse répéter souvent sous forme de devise ou d'oraison jaculatoire.

* * *

Parmi les *moyens généraux* le prêtre insistera sur tel ou tel suivant les circonstances.

A. Il est évident que la place d'honneur revient aux *moyens spirituels* : la *prière* qui obtient la grâce, en particulier les oraisons jaculatoires au moment de la tentation ; le souvenir du saint Ange Gardien ; le culte filial de la Sainte Vierge, se manifestant surtout par les trois *Ave*, récités matin et soir, pour la chasteté ; la dévotion au Sacré-Cœur, avec la connaissance intime et personnelle du Christ et surtout avec la *Communion* fréquente. N'oublions jamais que Jésus a institué la Communion pour diminuer la concupiscence et une expérience de vingt ans nous prouve que les Décrets eucharistiques de Pie X ont produit les plus heu-

reux effets. Par contre, il est pratiquement impossible à un jeune homme passionné de vivre pur sans recevoir souvent l'Antidote eucharistique.

Le prêtre donnera aussi le conseil pressant de ne pas différer la *confession* après la chute : dans cet effort pour se relever immédiatement, il y a une réaction virile contre une faiblesse momentanée, une noble réhabilitation, une expiation généreuse. Peut-être même que la parole d'honneur donnée au prêtre de se confesser, fût-ce plusieurs fois par semaine, servira de cran d'arrêt pour prévenir la chute. A tout le moins le pécheur devrait faire immédiatement un acte de contrition parfaite. Faute de quoi, un second péché ne se fera guère attendre : outre la débilité d'une âme en état de péché, il est si humain, bien que souverainement illogique, de se laisser séduire par la suggestion : « Partie perdue, encore une fois ! Un péché de plus ou de moins n'est pas l'affaire ». Comme si une première faute pouvait jamais être une raison d'en commettre une seconde ! Comme si chaque péché mortel n'était pas un mal infini !

Toutefois le confesseur ordinaire doit respecter la liberté de conscience : il ne peut *exiger* que ces confessions répétées se fassent à lui-même. Mais il le *conseillera* prudemment pour le succès de la cure. Une âme généreuse s'impose volontiers cette pratique et subit gaillardement l'humiliation expiatrice de venir aussitôt demander l'absolution à son confesseur ordinaire (1). Celui-ci accueillera cette âme de bonne volonté avec une bonté exquise, copiée sur celle de Jésus. C'est le grand secret pour inspirer la confiance et attirer d'une manière stable et vraiment utile les malheureux pécheurs.

Une *pénitence* déterminée d'avance, par exemple s'abstenir de fumer pendant quelque temps, peut aider à prévenir

(1) Cela est doublement souhaitable chez ceux qui aspirent à une vocation sacerdotale : seule une direction suivie peut les guérir comme il convient ou les détourner le plus tôt possible d'une voie à laquelle ils ne sont pas appelés. En cette matière la trop grande facilité du confesseur est en réalité une cruauté.

des chutes ; du moins elle les réparera. C'est l'indice d'une âme noble que de vouloir venger sur soi-même l'outrage fait à Dieu. La *mortification* chrétienne, accompagnant la prière, obtient de Dieu les grâces spéciales de force et de chasteté dont le jeune homme a besoin pour être délivré du démon de l'impureté : *Hoc autem genus non eicitur nisi per orationem et ieiunium* (Mt. 17, 20).

D'ailleurs, ces mêmes pratiques de prière et de victoire sur soi-même, devenues une salutaire habitude, développent l'appréciation sérieuse des choses, les convictions religieuses, l'esprit de foi, indispensables à qui veut se corriger promptement. Un consuétudinaire peu religieux, ou léger et volage de tempérament, a peu de chances de guérison. Inversement les rechutes fréquentes font diminuer le sens religieux, la piété et jusqu'à la foi elle-même : il faut de toute nécessité briser ce cercle vicieux, en s'adonnant progressivement à la piété, malgré les aridités et le dégoût. Ce qui sera en même temps un excellent exercice de volonté.

B. Nous voila amenés au second moyen d'ordre général : la *force de volonté,* précisément opposée à la faiblesse psychique, à la fois cause et effet des rechutes. Énervée par l'habitude mauvaise, par les capitulations répétées, la volonté doit se refaire et réapprendre à vouloir, ou tout d'abord désirer vouloir. Plût au ciel que le jeune homme *sentît* une bonne fois ce que c'est que de vouloir énergiquement, sans croire trop vite qu'il l'a compris et réalisé. Le confesseur déterminera un exercice quotidien, pas trop difficile d'emblée, mais exécuté et contrôlé impitoyablement. L'exercice le plus utile sera d'ordinaire le lever prompt.

Il est élémentaire de prévenir ou de guérir tout état d'âme qui détend le ressort de la volonté. Tout ce qui rompt l'équilibre intérieur, les impressions troublantes, bien nombreuses dans le cœur du jeune homme, un chagrin d'amour, un insuccès dans les études, le découragement, la mélancolie passagère ou habituelle, tout cela amène très psychologiquement une situation dangereuse. La tristesse est mauvaise conseillère. Un cœur blessé ou languissant fuit

la lutte et cherche une satisfaction compensatrice où qu'il puisse la trouver, fût-ce dans la boue. Les éducateurs ne remarquent pas assez qu'il est malhabile de trop contrecarrer le jeune homme dans les années difficiles. Le confesseur s'efforcera tout d'abord de secouer la dépression de son pénitent : une bonté paternelle y réussira d'ordinaire sans trop de difficultés.

Le *découragement* résulte souvent de l'inutilité des bons efforts tentés en vue de la guérison. « Il n'y a rien à faire ! » soupire le pauvre désemparé. Au prêtre de répondre exactement au point de vue théologique, donc sans promettre une guérison immédiate par un moyen déterminé, comme la Communion fréquente : une rechute replongerait le malheureux dans un abattement plus profond. Dans l'ordre spirituel, il n'y a pas de panacée infaillible. Une guérison instantanée reste une exception ; une amélioration progressive peut s'espérer raisonnablement. Le confesseur ne cessera de répéter et d'inculquer par une suggestion constante qu'avec la grâce de Dieu qui s'accorde à la prière, et une coopération énergique, le pécheur peut résister à la tentation, qu'il peut et doit guérir, qu'il doit vouloir guérir, qu'il fera des progrès tout juste dans la mesure de sa persévérance à employer les bons moyens. Ses efforts pour garder la chasteté ne sont jamais inutiles : même si des circonstances indépendantes de sa volonté augmentaient l'attirance du mal, sa réaction l'empêcherait au moins de tomber de plus en plus bas, au risque de tout perdre. « Tant pis ! J'y suis, j'y reste ! » est une parole sotte, au point de vue humain tout aussi bien qu'au point de vue surnaturel : s'il reste des semaines et des mois sans se relever, il glissera toujours plus profondément dans l'abîme. Et l'homme n'est pas fait pour mourir seulement en état de grâce, mais aussi pour y vivre.

Dans la lutte spirituelle, il n'y a *jamais* de raison valable pour se décourager ou pour abandonner la partie. Certes, convenons-en, il faut une force d'âme plus que vulgaire pour recommencer toujours, mais voilà précisément la grandeur morale à laquelle peuvent encore prétendre ceux

qui n'en ont pas d'autre. Comme l'Église le fait demander dans l'oraison de saint Louis de Gonzague, à défaut d'innocence et d'intégrité, il faut avoir la compensation de la pénitence. Et qui sait si aux yeux de Dieu une succession de victoires ardues et de chutes héroïquement réparées n'est pas plus méritoire que la vie toute unie d'une âme qui n'a guère de luttes à subir? Le prêtre suggérera cette pensée consolante aux malheureux enclins au désespoir. Il les félicitera cordialement, dès qu'il remarque une amélioration ou un indice spécial de bonne et forte volonté. Rien de plus réconfortant que de sentir près de soi un ministre de Dieu qui s'intéresse paternellement aux bons efforts, qui prie et lutte et au besoin expie avec le pécheur.

Un jeune homme à conscience imparfaitement formée pourrait parfois s'imaginer trop vite, qu'il a déjà pleinement consenti à des *pensées* impures, et, découragé, abandonner la lutte. Que le confesseur lui donne des principes nets pour éclairer sa conscience, et ne pas se laisser tomber par l'appréhension d'être déjà vaincu. — Mais quant aux *actions* solitaires, il ne semble guère expédient de parler d'une diminution d'imputabilité, au point de laisser entrevoir que la culpabilité n'a pas été mortelle. L'aveuglement de la passion peut, semble-t-il, être tel, surtout chez des sujets plus ou moins anormaux, qu'au moment même de la masturbation un consentement pleinement délibéré soit impossible. Mais ce cas restera une exception, et peut-être avaient-ils déjà contracté une culpabilité grave, comme nous le disions plus haut, parce qu'ils n'avaient pas secoué assez énergiquement les premières impressions de la tentation. En règle générale on exigera d'eux la confession avant la Communion. Une direction plus large et la pensée qu'ils ne se rendent pas gravement coupables, pourraient occasionner des chutes plus nombreuses. Ce n'est qu'à une âme portée au désespoir que le confesseur pourrait prudemment suggérer que peut-être aux yeux de Dieu elle n'est pas si coupable qu'elle le paraît.

C. Certains *moyens physiques* tempèrent avantageusement l'excitabilité nerveuse, par exemple les exercices corporels

sagement modérés, une bonne fatigue, la sobriété, surtout au repas du soir et dans l'usage de la boisson, la propreté *in genitalibus ne pruritus oriatur*. — Un bon médecin indiquera des calmants pour les nerfs. Un psychiâtre peut rendre de bons services pour corriger des anormalités. On se gardera toutefois de s'adresser à un spécialiste imbu d'erreurs religieuses : il est arrivé que tel « savant » fît trop bon marché de la responsabilité et présentât la continence comme impossible. D'ailleurs le prêtre lui-même, s'il est quelque peu habile, peut employer de bons moyens psychiques, comme la suggestion.

* * *

Il est évident que sans la direction suivie d'un confesseur rempli de zèle et de science, le jeune homme ne pourra faire avec succès une cure, comme celle que nous venons d'esquisser. Comme ils se trompent, comme ils nuisent aux âmes ces prêtres qui, à l'encontre des déclarations de notre Concile provincial (d. 255), s'imaginent, dans leur ignorance ou leur tiédeur, que la direction de conscience est inutile aux jeunes gens ; qui au confessionnal expédient, ou font expédier, autant d'élèves par heure; qui fort peu charitablement critiquent et taquinent tel collègue prudent et zélé, qui donne aux âmes tout le temps vraiment utile et le meilleur de son cœur d'apôtre ! En cela ils sont les coopérateurs, non du Christ, mais de l'esprit mauvais.

Si on nous demandait pour conclure, ce qui, parmi tous ces avis, nous semble le plus important pour guérir un consuétudinaire, nous n'hésiterions pas à répondre : la pratique du *confesseur stable,* prêtre fervent et dévoué, qui inculquera sans cesse le lever prompt, la crânerie dès le début de la tentation, la force de volonté malgré tout et la Communion fréquente.

J. Salsmans, s. i.

Notes sur Marie-Médiatrice

La pensée de la médiation universelle de Marie préoccupe de plus en plus les théologiens.

Les derniers papes en ont parlé en termes non équivoques dans leurs lettres sur le Rosaire ou en d'autres circonstances.

La fête de Marie-Médiatrice accordée aux diocèses de Belgique à la demande de S. É. le cardinal Mercier, un des plus grands promoteurs de cette forme de la dévotion mariale (1), est une des dernières manifestations de la croyance de l'Église en la toute-puissante intercession de la Sainte Vierge.

Quant aux fidèles, leur dévotion de plus en plus confiante et universelle en Marie les prépare, semble-t-il, à accueillir joyeusement tout ce qui grandirait à leurs yeux le crédit de la Vierge Mère. Il est donc intéressant de préciser en quel sens les théologiens contemporains parlent de Marie-Médiatrice, de dégager le genre des arguments qu'ils emploient pour établir la médiation et de déterminer quelques-unes des recherches ultérieures qui devraient êtres faites.

I

La doctrine des théologiens contemporains.

« Le propre du médiateur, dit saint Thomas (2), est de joindre et unir ceux entre lesquels il est médiateur car les extrêmes se rejoignent au milieu. Unir parfaitement les hommes à Dieu est l'œuvre du Christ, par qui les hommes sont réconciliés à Dieu, selon ce que dit l'Apôtre aux

---

(1) On connaît sur ce sujet la magnifique lettre pastorale du cardinal Mercier dont la pensée a inspiré ce travail. On sait aussi que c'est à la suite de son intervention que de nombreux diocèses dans le monde entier ont demandé de pouvoir fêter la médiation de Marie.

(2) *S. Th.*, III, q. 26, a. 1.

Corinthiens (II *Cor.* II, 19) : Dieu est dans le Christ, se réconciliant le monde ».

C'est pourquoi le Christ seul est le médiateur parfait entre Dieu et les hommes parce qu'il a par sa mort réconcilié le genre humain avec Dieu. Aussi l'Apôtre ayant dit (I Tim. II, 5) : « il y a un médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même » ajouta : « qui s'est donné en rédemption pour tous ».

Rien n'empêche cependant que d'autres soient dits médiateurs d'une certaine manière entre Dieu et les hommes, dans la mesure où ils aident à l'union à Dieu en y disposant ou en y servant.

Sur ce point tous les théologiens sont d'accord : le Christ seul est médiateur principal en tant qu'homme et ce n'est donc qu'en un sens dérivé et participé, comme le dit saint Thomas, qu'on peut appliquer ce terme de médiatrice à la Sainte Vierge.

Le Christ seul nous a mérité « de condigno » (1) les grâces du salut.

Seul, dans l'ordre providentiel actuel, Il est le médiateur absolument nécessaire.

Mais avec Lui et dépendamment de Lui, la Sainte Vierge a mérité ces mêmes grâces pour nous « de congruo » et elle est médiatrice, nécessaire aussi, d'une nécessité hypothétique voulue par la libre détermination divine.

Qu'est-ce à dire ?

Puisque la médiation de Marie est dépendante de celle de Jésus, pour la préciser, il faut voir comment Marie a collaboré à l'œuvre médiatrice du Sauveur.

La Rédemption compte, pour ainsi dire, deux moments : celui où elle s'est accomplie par la vie et le sacrifice de Notre-Seigneur et celui où elle s'achève en chaque homme par l'application immédiate des mérites salutaires de Jésus.

C'est par son Incarnation et sa mort en croix que le

---

(1) Tout mérite a comme principe la grâce. Mais le *titre* du mérite « de condigno » à l'objet est rigoureux, tandis que celui du mérite « de congruo » ne l'est pas.

Christ a sauvé toute l'humanité ; c'est par l'acquisition actuelle de la grâce que se sauve l'homme d'aujourd'hui.

Comment Marie a-t-elle collaboré et collabore-t-elle à ces deux moments de la Rédemption des hommes ?

Il est manifeste qu'elle a collaboré à l'Incarnation. Par sa vertu, elle a mérité « de congruo » d'être choisie comme Mère de Jésus. « La Bienheureuse Vierge » dit saint Thomas (1) « n'a pas mérité l'Incarnation, mais, l'Incarnation étant présupposée, elle a mérité qu'elle se fît par elle, non pas d'un mérite « de condigno » mais d'un mérite « de congruo », parce qu'il convenait que la Mère de Dieu fût une Vierge très pure et très parfaite ».

Elle a collaboré à l'Incarnation de manière plus immédiate encore en y consentant.

Dieu attendit le consentement de Marie pour faire l'œuvre de salut.

Comme c'était elle que Dieu avait préparée pour devenir la Mère du Verbe incarné et comme seule elle méritait [de congruo] cette dignité, de son consentement dépendait vraiment l'Incarnation et par le fait même la Rédemption du monde.

Dieu liait donc le sort de l'humanité et l'avenir de son œuvre à la libre volonté d'une femme ? Cela ne va-t-il pas à l'encontre des attributs divins ?

Ceci soulève toute la question de la dépendance des actes libres créés par rapport à l'action divine. Qu'il suffise de dire que Dieu a pu donner à Marie la grâce efficace qui la fit consentir à l'Incarnation sans cependant violenter sa liberté, de la même manière qu'Il donne aux prédestinés les grâces efficaces qui les feront se sauver librement.

Ainsi donc, et les théologiens sont unanimes sur ce point, Marie nous a donné Jésus librement puisqu'elle a consenti, en connaissance de cause, à l'Incarnation dont l'Ange lui faisait entrevoir la portée.

---

(1) III *Sent.*, d. 4, q. 3, a. 1 ad 5.

Ce consentement donné à la Rédemption par l'Incarnation, Marie l'a confirmé et achevé en acceptant l'immolation de son Fils au Calvaire et en s'y unissant.

La mention de la Vierge au pied de la Croix, faite par l'Évangile, est interprétée dans ce sens par les théologiens.

Marie a voulu avec Jésus la Rédemption du monde par les souffrances et la mort du Rédempteur.

Et son offrande à elle, son union, sa compassion aux douleurs de Jésus ont mérité « de congruo » ce que le Christ méritait « de condigno ».

Nous pouvons conclure avec les théologiens qui ont traité la question : la Sainte Vierge a collaboré à la Rédemption en y donnant son consentement, lors de l'Incarnation, consentement attendu par Dieu pour la réaliser. Elle y a collaboré encore en méritant d'un mérite de convenance le salut pour l'humanité par son acquiescement au sacrifice du Calvaire.

Cette collaboration nécessaire à l'œuvre rédemptrice surtout par le consentement à l'Incarnation suffirait déjà à justifier le titre de Marie-Médiatrice Universelle, puisque c'est par elle que nous est venu le Christ, source de toute grâce.

Mais les théologiens vont plus loin.

Marie collabore-t-elle au second moment de la Rédemption, à la distribution actuelle des grâces aux hommes ?

Les théologiens répondent affirmativement. Les raisons qu'ils apportent, nous les énoncerons dans la seconde partie de ce travail.

Mais précisons dès à présent dans quel sens ils entendent cette collaboration.

« Nous entendons que c'est de sa médiation et de son intercession, écrit le cardinal Billot (1), que dépend la distribution du trésor acquis par Jésus pour le salut des hommes ; que donc aucune grâce ne nous vient, à nous

(1) *Marie, Mère de Grâce,* par les PP. Bainvel et de la Broise. Introduction par le cardinal Billot. Beauchesne, 1921, p. VIII.

tous en général et à chacun de nous en particulier, qu'elle n'ait demandée pour nous ; et que, selon l'ordre établi par Dieu, elle fut en ce sens et de cette manière, constituée sous Jésus-Christ, après Jésus-Christ et par Jésus-Christ dont elle ne peut se séparer jamais, source et principe pour nous de toute vie surnaturelle ».

On ne peut exprimer plus clairement que ne l'a fait dans ce passage l'éminent cardinal, ce qui semble devenir l'opinion commune des théologiens.

Certains auteurs font ici une distinction. Marie a, sur l'actuelle répartition des grâces, un pouvoir universel, disent-ils, en ce sens qu'elle intervient généralement et qu'elle peut intervenir toujours. Ceci est du dépôt révélé.

Mais quant à dire qu'elle intervient toujours et que toutes les grâces sans exception passent par ses mains, cela n'est qu'une pieuse croyance, très solidement établie d'ailleurs. Le P. Terrien (1), par exemple, tient cette position.

En revanche, le P. Bainvel, le P. Merkelbach, le chanoine van Crombrugghe (2), etc., tiennent que cette seconde proposition est également dans la Révélation et pourrait être définie.

« Cette vérité, dit le P. Bainvel (3), n'est pas seulement une vérité acquise par voie de déduction théologique : c'est une vérité que nous pouvons hardiment regarder comme appartenant au dépôt de la foi et contenue dans le magistère de l'Église ».

Et le P. Merkelbach (4) : « La coopération de Marie à toute grâce est comprise dans l'affirmation de la médiation universelle... On peut dire que c'est une vérité implicite-

---

(1) *La Mère de Dieu et la Mère des hommes.* 2e partie, t. I, pp. 561 et suiv., et p. 579.

(2) *De universali B. M. in re salutis mediatione. Collect. Gandav.,* 1922, t. X, pp. 24 et suiv.

Voir aussi : *S. Thomae doctrina de B. M. V. Mediatrice omnium Gratiarum,* par le P. Hugon, dans *Xenia thomistica,* t. II, p. 539.

(3) *Op. cit.*, p. 98.

(4) *Mater divinae gratiae* dans *Revue eccl. de Liége,* juillet 1914, p. 32.

ment révélée et qu'elle pourrait être un jour explicitement proposée par l'Église ».

Il reste à déterminer comment la Sainte Vierge intervient dans la distribution des grâces ?

Ici encore l'accord semble être fait.

La Sainte Vierge, après nous les avoir acquises en bloc à l'Annonciation et méritées d'un mérite de convenance au Calvaire, nous les obtient actuellement par sa toute-puissante intercession.

Intercession subordonnée à celle de Notre-Seigneur dont parle saint Paul « semper vivens ad interpellandum pro nobis ».

Elle continue au ciel à présenter son Fils à Dieu pour le salut du monde, ainsi que ses propres mérites. La vision béatifique lui donnant la connaissance de tous nos besoins spirituels et son cœur maternel la poussant à les satisfaire, elle prie pour chacun de nous. Et Dieu l'ayant voulu ainsi, par convenance pour sa Mère, c'est à sa prière qu'Il nous accorde les grâces de la Rédemption.

Cette intervention actuelle de Marie n'opère que depuis son Assomption qui l'a placée au ciel à côté de son Fils.

Tandis que sa médiation universelle par sa coopération à l'œuvre de l'Incarnation et de la Passion vaut également pour tous les rachetés de l'Ancien Testament.

[Saint Alphonse dit que Marie intercède déjà pour les hommes à partir de la naissance de Jésus. L'avis des modernes plaçant le début de cette intercession à l'Assomption paraît plus cohérent].

Certains auteurs ne se contentent pas de dire que Marie a une causalité morale dans la distribution des grâces par son intercession. Ils lui attribuent une causalité physique instrumentale.

Quand on parle des mains de Jésus et de Marie par lesquelles passe la grâce, on entend par main « le symbole concret et matériel d'une efficience spirituelle, dit le

chanoine Lebon (1), d'une causalité instrumentale par voie d'intelligence et de volonté qui applique, en la déterminant, la faveur divine à l'âme favorisée ».

Et le P. Hugon (2) écrit, sans se prononcer d'ailleurs : « Si Dieu daigne associer la valeur morale des actions de la Mère à la dignité morale des actions du Fils, pourquoi ne pas associer la causalité physique, pourquoi ne pas la faire concourir, comme celle du Christ, à la production d'une même grâce qui dérive de cette double médiation ? Il semble assez naturel que des actes dont Dieu veut se servir à chaque instant dans l'ordre de l'intercession soient élevés, transformés par la fécondité infinie et chargés de communiquer instrumentalement la vie céleste aux âmes...

Dieu, qui est à la fois présent en Marie et présent dans nos âmes, peut évidemment projeter sur nous l'action aimable de notre Mère ».

Cette théorie, à première vue, paraît assez audacieuse. Peut-être cependant pourrait-on y trouver quelque vérité si on la rapproche d'autres explications données par certains auteurs, comme nous le verrons plus bas.

Le P. Merkelbach (3), lui, préfère à la causalité instrumentale, « une causalité effectrice et dispositive d'ordre intentionnel » dans le sens où l'admet le cardinal Billot pour les sacrements ; « la Vierge, d'une manière potestative, pourrait disposer des grâces divines et désigner, en vertu d'une ordination de Dieu, ceux auxquels elles doivent être dispensées... »

Ces auteurs distinguent donc dans la médiation actuelle de Marie comme deux fonctions, celle de l'obtention des grâces et celle de leur distribution, la première s'exerçant par intercession, la seconde par une causalité spéciale qui ne peut être évidemment une causalité efficiente, mais qu'ils disent soit instrumentale, soit intentionnelle.

---

(1) *La B. V. Marie, Médiatrice de toutes les grâces,* dans *La vie diocésaine de Malines,* 1921, t. X, p. 261.

(2) *La causalité instrumentale en théologie,* p. 196.

(3) *Op. cit.,* p. 34.

Reste une question que l'exposé des opinions aura résolue déjà : cette médiation de Marie est-elle universelle *en fait* seulement et non de droit ou bien faut-il dire que des grâces *ne peuvent* nous être obtenues *que* par Marie?

Manifestement c'est cette seconde hypothèse que les auteurs qui défendent la médiation mariale, admettent. Mais entendons bien dans quel sens!

De par la libre volonté de Dieu et du Christ, dans l'ordre actuel, les grâces ne peuvent arriver aux hommes que par Marie.

Dans le plan providentiel de la Rédemption, seule la médiation du Christ est exigée par l'ordre même des choses. Elle suffisait, à elle seule, au salut du monde. Et si la coopération actuelle de Marie est requise, c'est parce que Dieu l'a bien voulu : cette coopération elle-même est don de Dieu mérité à l'humanité par le Christ. Mais une fois que Dieu l'a voulue, elle devient nécessaire.

« L'ordre présent des décrets divins, dit le P. de la Broise (1), veut que tout bienfait surnaturel accordé au monde, le soit avec le concours de trois volontés, et qu'aucun ne le soit autrement. C'est d'abord la volonté de Dieu qui confère toutes les grâces ; puis la volonté de Notre-Seigneur, Médiateur, qui les mérite et les obtient en toute justice par Lui-même ; enfin, la volonté de Marie, Médiatrice secondaire, qui les mérite et les obtient en toute convenance par Notre-Seigneur ».

Mais on objecte : Dieu serait donc déterminé par une créature à donner telle grâce à tel individu et aucune grâce ne pourrait échapper à cette intervention d'un être créé?

Autre chose est de dire que Dieu ne peut accorder une grâce que par l'intercession d'une créature et autre chose d'affirmer qu'il ne veut la donner que par cette intercession.

La vie surnaturelle tout entière est faite de cette collaboration entre Dieu et l'homme, voulue par Dieu et reposant en dernière analyse totalement sur Lui.

---

(1) *Op. cit.*, p. 23.

A ce compte-là, prier les saints, prier Dieu Lui-même serait superflu, si la prière n'était d'aucune efficacité dans l'ordre de la grâce.

La prière est, elle-même, soutenue par la grâce et c'est ce qui fait sa force, dira-t-on.

Mais l'intercession médiatrice de Marie est inspirée, elle aussi, par cette grâce dont la Vierge possède la plénitude.

Et, à cause de cela, comme nous le disions plus haut, jamais la volonté de Marie ne pourra contrecarrer le plan divin, Dieu agissant efficacement sur cette volonté qui n'en est pas moins libre dans son action.

Et la grâce des sacrements, dira-t-on encore, celle-là au moins vous ne direz pas qu'elle nous vient par Marie ?

La réponse des auteurs est simple : le sacrement n'opère pas la grâce par l'intervention de Marie, c'est clair, mais la grâce du sacrement, c'est elle qui nous l'obtient. Elle ne rend pas le sacrement opérant, mais elle nous obtient de recevoir cette grâce que le sacrement nous confère.

« Selon la disposition divine, écrit le chanoine Lebon (1), nous recevons les sacrements par Jésus et Marie, et la grâce par les sacrements ».

Beaucoup de difficultés contre la thèse de Marie-Médiatrice viennent de la confusion entre coopération absolument et relativement nécessaire ainsi qu'entre les deux conceptions : « toute grâce venant par Marie » et « toute grâce demandée à Marie ».

Il est évident que toute grâce ne doit pas être demandée à Marie pour être obtenue par elle, de même qu'il ne faut pas invoquer Notre-Seigneur pour qu'une grâce accordée le soit par ses mérites.

Il est évident aussi que la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice ne peut avoir été absolument nécessaire. Comme le remarque le P. Jeanjacquot (2) à ce sujet : « il faut distinguer deux sortes de coopérations, celle qui

(1) *Op. cit.*, p. 444, (2e article).

(2) *Simples explications sur la coopération de la Sainte Vierge à l'œuvre de la Rédemption.* 1868, pp. 183-185.

s'ajoute à l'action principale pour la compléter et lui faire produire un effet que seule elle ne pourrait pas produire, et celle qui est seulement pour l'action principale ou une condition nécessaire ou une cause impulsive et déterminante... L'intercession du souverain Médiateur serait tout aussi efficace, qu'elle l'est, quand même elle s'exercerait sans que la Sainte Vierge y eût aucune part... Mais cette intercession de Notre-Seigneur n'existe par rapport à aucune grâce que moyennant celle de la Sainte Vierge, Lui-même le voulant ainsi et ayant établi cet ordre de dispensation de ses biens... ».

C'est donc du second genre de coopération qu'il s'agit et cela supprime les objections venant de l'indépendance divine et de l'efficacité exclusive de la Rédemption par le Christ.

Terminons cet exposé de la doctrine des théologiens actuels sur la médiation universelle de Marie par cette page du P. Merkelbach mettant en relief les distinctions à faire en cette matière :

« Le Christ est seul médiateur premier et suprême. Marie est médiatrice secondaire et subordonnée. Le Christ est médiateur principal et parfait qui a pu parfaire la réconciliation de l'homme avec Dieu. Marie a collaboré à cette œuvre « dispositive et ministerialiter » : elle a aidé le Sauveur à accomplir la réconciliation et l'aide à appliquer la Rédemption. Le Christ est médiateur suffisant par Lui-même qui nous a unis à Dieu par ses mérites propres en justice. Marie, qui a obtenu cela d'un mérite de convenance, est dépendante dans sa médiation et reçoit tout son pouvoir des mérites et de la grâce du Rédempteur.

Le Christ est le médiateur absolument nécessaire pour qu'une juste réparation soit accomplie. Marie est la médiatrice nécessaire d'une nécessité conditionnelle, si Dieu le décide par sa libre volonté. Le Christ est le médiateur universel, même de la Sainte Vierge. Celle-ci exerce sa médiation pour tous les autres hommes, ne pouvant être sa propre médiatrice, ni mériter la plénitude de grâce originelle et l'immunité initiale par elle-même, elle qui

toutefois fut rachetée « de manière plus élevée que les autres » (1).

Ces distinctions faites, il faut conclure avec saint Bernardin de Sienne (2), un des grands défenseurs de Marie-Médiatrice : « De même que Dieu est l'auteur souverain de toutes les grâces qui descendent sur le genre humain et que Jésus-Christ est le Souverain Médiateur, ainsi la glorieuse Vierge en est la souveraine dispensatrice. Car elle est le cou de notre Chef, par lequel sont communiqués de la Tête au Corps mystique tous les dons spirituels ».

Nous avons, dans cette première partie, exposé la thèse de la médiation universelle de Marie telle que la professent les théologiens actuels s'occupant de cette question.

Il nous faut maintenant déterminer le genre des arguments qu'ils emploient pour l'établir.

II

Les arguments.

Notre but n'est pas d'entrer dans le détail des arguments ni d'en faire la critique. Cela nous entraînerait trop loin. Ce que nous voulons, conformément à ce que nous nous sommes proposé dans ces pages, c'est montrer quels genres d'arguments se rencontrent dans les auteurs modernes, réservant quelques remarques générales à ce sujet pour notre dernière partie.

Et d'abord l'argument d'Écriture Sainte.

On cite les différents récits des Évangiles et des Actes qui ont trait à la Vierge.

Annonciation, visite à Élisabeth, noces de Cana, station au Calvaire, retraite de la Pentecôte, autant de faits qu'on rappelle pour confirmer soit le rôle de Marie dans la Rédemption, soit sa maternité spirituelle, soit son intervention dans la collation de la grâce.

---

(1) *Quid senserit S. Thomas de Mediatione B. Mariae Virginis. Xenia thomistica.* Rome 1925, t. II, p. 514.

(2) *Dom. I in quadrag. Serm. X*, a. 1, c. 3.
Serm. IV de Concept., a. 3, c. 1.

Le Sauveur a voulu manifester par une action visible de Marie intervenant aux premiers actes de sanctification (première grâce à Jean-Baptiste, premier miracle à Cana, première effusion de l'Esprit à l'Église) faits par Jésus, l'action invisible qu'elle aurait sur tout le développement de la vie surnaturelle parmi les hommes.

Le texte capital est évidemment celui de l'annonciation qui, celui-là, est à la base de la doctrine de Marie prenant part à la Rédemption et par le fait même de la doctrine de Marie-Médiatrice.

« Le Fiat de l'Incarnation » dit le P. Bainvel (1), « prononcé dans la lumière divine par la Vierge tout investie de Dieu, prend, par l'union de la volonté de Marie avec la volonté de Dieu, quelque chose de l'immensité du plan divin, embrassant dans sa magnifique unité toute l'œuvre de réparation et de salut... Quand Marie n'aurait pas à notre reconnaissance et à notre amour d'autre titre que ce Fiat, avec son concours maternel à l'Incarnation, ce serait assez pour l'appeler en toute justice la coopératrice de notre salut, notre mère dans l'ordre surnaturel ; ce serait assez pour dire que toutes les grâces nous sont venues et nous viennent par elle ».

Un autre texte important lui aussi, c'est celui de saint Jean qui raconte comment l'apôtre fut confié à Marie et Marie donnée comme mère à l'apôtre au Calvaire.

On y voit d'après la tradition (2) la confirmation de la maternité spirituelle de la Vierge sur l'humanité.

Nous laissons de côté la question du sens typique ou littéral.

---

(1) *Op. cit.*, pp. 75 et 77.

(2) C'est ce qu'affirme Léon XIII dans son encyclique du 5 septembre 1895 : « En la personne de Jean, selon le sentiment constant de l'Église, le Christ a désigné le genre humain tout entier, mais spécialement ceux qui Lui sont unis par la foi. Voila pourquoi les âmes chrétiennes, mues par une espèce d'impulsion native, se portent vers Marie et lui communiquent avec confiance leurs projets, leurs joies et leurs peines, se recommandent à elle avec tout ce qu'elles ont, comme des fils ».

Après les textes évangéliques, on invoque le témoignage de la Tradition.

Après avoir cité un nombre considérable de textes de Pères, Passaglia (1) conclut : « Nous appuyant sur l'autorité des anciens et leurs remarquables témoignages, nous considérons qu'il faut unir au Christ, Homme-Dieu, seul Médiateur naturel, la Vierge, Mère de Dieu, seule médiatrice naturelle, à un degré secondaire et analogique ».

Passaglia n'entre pas dans les distinctions faites plus haut. Tous les textes qu'il cite, beaucoup d'entre eux au moins, peuvent s'expliquer uniquement par la participation de Marie à l'œuvre de la Rédemption. Implicitement, ils peuvent contenir davantage.

Dès l'origine, cette participation est affirmée. On en trouve le témoignage explicite déjà dans sainte Irenée (2).

Ensuite les passages ayant trait à l'intervention de Marie dans les difficultés de la vie se multiplient. Fait-on encore allusion à l'œuvre rédemptrice ou bien a-t-on déjà en vue une action actuelle de la Vierge ? Cette seconde hypothèse semble plus naturelle. Les auteurs d'ailleurs ne faisaient peut-être pas ces distinctions et, sachant le rôle important de Marie, spontanément s'adressaient à elle dans leurs besoins (3).

Les textes à partir du VIII[e] siècle deviennent plus explicites (4).

---

(1) *De immac. Deiparae conceptu,* t. III, 1855, p. 1483.

(2) *Adv. haer., P. G.* VII, 958 et suiv., 1175.

(3) « Salut à vous », dit saint Cyrille d'Alexandrie († 444), « par qui les églises se sont multipliées dans les cités, les bourgs et les îles..., par qui toute âme fidèle est sauvée... » P. G. LXXVII, 1033.

« Salut à vous » dit Antipater († 458), « qui intercedez librement comme médiatrice pour le genre humain... » *P. G.* LXXXV, 1772.

Et saint André de Crète († 720) : « Quittez cette demeure terrestre pour aller rendre Dieu propice à nous, sa créature. Vivant parmi nous, vous n'étiez possédée que par une minime partie de notre terre. A présent que vous montez aux cieux, le monde entier vous embrassera comme son propitiatoire universel » *P. G.* XCVII, 1100.

(4) Saint Germain de Constantinople par exemple († 733) : « Votre intercession est notre vie, car si vous ne dirigez nos pas, personne ne

Enfin une fois arrivé à saint Anselme, à saint Bernard (1) surtout, le concept de la médiation universelle se précise et l'adage « *Deus totum nos habere voluit per Mariam* » devient fort répandu en théologie.

Saint Bernardin de Sienne († 1444) précisera davantage encore (2).

On trouve chez lui, déjà formulée la thèse actuelle. A partir du XVII^e siècle, elle devient commune parmi les théologiens avec les distinctions que nous faisions plus haut.

Au XVIII^e siècle, le B^x Grignon de Montfort († 1716) s'en fait l'apôtre et la développe dans son fameux « Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge » ; et saint Alphonse la prouve dans ses « Gloires de Marie ».

Ces noms et citations ne prétendent pas prouver la thèse : ils ne sont donnés que pour montrer le développement de l'argument, la thèse allant se précisant toujours davantage

---

deviendra spirituel, personne n'adorera Dieu en esprit et en vérité... Personne ne reçoit aucun don de la miséricorde divine, sinon par vous, ô pleine de grâce... » *P. G.* XCVIII, 349.

« Elle monte au séjour de l'éternelle paix », écrit saint Jean, archevêque des Euchaïtes, «... maintenant et toujours elle s'occupe de notre malheureuse terre... Par elle nous avons l'être, le mouvement et la vie... en tout temps et de toute manière, elle nous rend propices et son Fils et le Père de miséricorde, en sorte qu'elle nous obtient et nous obtiendra de lui tous les biens... » *P. G.* CXX, 1109.

Il faudrait citer aussi l'école de saint Ephrem dont un extrait caractéristique se trouve dans l'office de Marie-Médiatrice : « Vous êtes une mer inépuisable des divines largesses confiées à votre discrétion... dispensatrice de tous les biens... après notre divin Médiateur, vous êtes la médiatrice du genre humain. »

(1) *Sermo de aquaeducta. P. L.* CLXXXIII, 440 et suiv.

(2) « Toute grâce communiquée aux hommes dans ce siècle, l'est par une triple procession : car elle va du Père au Christ, du Christ à la Vierge et de la Vierge à nous... A partir de l'heure où elle conçut le Fils de Dieu dans son chaste sein, elle a joui d'une espèce de juridiction ou d'autorité sur toutes les processions temporelles du Saint Esprit en sorte que nulle créature ne reçoit de Dieu aucune grâce dont Marie ne soit la dispensatrice... Elle peut donc être appelée justement la pleine de grâce, puisque toute grâce coule par elle sur l'Église militante ». *Serm. VI de Annunc., a. 1, c. 2.*

à partir des textes d'Irénée sur la nouvelle Ève jusqu'aux affirmations de théologiens actuels.

Et l'on pourrait suivre le même développement dans la prière chrétienne, développement beaucoup plus rapide, Marie ayant pris très vite une place prépondérante dans la vie intérieure des chrétiens. Ils distinguèrent sans tarder le rôle spécial qu'elle jouait et sa part dans l'œuvre de salut : c'est ce qui explique la confiance inépuisable et le recours constant et universel des chrétiens.

Depuis Benoît XIV enfin, les Papes ne cessent de rappeler ce rôle de Marie, non pas dans des documents du magistère infaillible, mais dans leurs encycliques et lettres.

Léon XIII (1) en parle fréquemment. Si dans un de ses textes, il semble ne pas se prononcer sur l'absolue universalité de la médiation, par ailleurs, il ne cesse d'insister sur le fait que « Dieu veut qu'elle soit le principe de tous les biens... notre Médiatrice auprès du Médiateur ». Pie X, lui aussi, affirme la même vérité : « Par cette communion de souffrances et de sentiments avec Jésus, Marie a mérité de devenir la réparatrice de l'humanité déchue et, par suite, la dispensatrice de tous les trésors que Jésus nous a acquis par son sang et sa mort ».

Benoit XV fréquemment manifesta sa sympathie à l'idée et Pie XI y fait allusion dans la conclusion de l'Encyclique sur les Missions.

A cette première série d'arguments d'ordre scripturaire ou traditionnel, les théologiens en ajoutent d'autres, les uns tirés de la mariologie elle-même et explicitant ce qu'elle contient déjà, les autres étant plutôt des arguments de convenance.

Marie est Mère du Christ-Rédempteur.

Elle a coopéré à la Rédemption par son acquiescement à l'Incarnation et par sa compassion au Calvaire. Elle devint par le fait même Mère des hommes.

---

(1). Cfr Les encycliques de Léon XIII sur le Rosaire.

Partant de là, les théologiens raisonnent comme suit.

Le principe de leur raisonnement est exprimé clairement dans ce passage de Bossuet (1) : « Dieu ayant une fois voulu nous donner Jésus-Christ par la Sainte Vierge, cet ordre ne change plus et « les dons de Dieu sont sans repentance ». Il est et sera toujours véritable qu'ayant reçu par elle une fois le principe universel de la grâce, nous en recevions encore par son entremise les diverses applications dans tous les états différents qui composent la vie chrétienne. Sa charité maternelle ayant tant contribué à notre salut dans le mystère de l'Incarnation, elle y contribuera éternellement dans toutes les autres opérations qui n'en sont que des dépendances ».

Le plan de Dieu est un et la grâce, donnée à Marie en fonction du rôle qu'elle avait à remplir dans l'œuvre rédemptrice, continue à opérer, Marie restant actuellement la Mère du Christ Sauveur. Telle est la base de tous les arguments.

Marie, et la tradition le dit depuis les origines, est la seconde Ève. Ève, non seulement, prit part à la perte de l'humanité par sa faute, mais aussi par la transmission de la vie, avec les suites de cette faute, à ses descendants.

Marie prit part à la Rédemption par son consentement mais elle continue à collaborer à la transmission de la vie aux chrétiens et comme cette vie est spirituelle, son action peut se faire sentir immédiatement sans passer par la longue chaîne des descendances charnelles.

Ce rôle de seconde Ève s'inaugure à l'Annonciation et se poursuit au Calvaire. Mais la Rédemption est *une,* quoique ses effets s'échelonnent le long du temps. Impossible de séparer les effets de la cause. Marie ayant donc participé à la cause, participe nécessairement aux effets.

Et la maternité spirituelle, dont elle est devenue titulaire par cette participation, a ses effets, elle aussi, le long de l'histoire de l'Église.

Ayant engendré la tête du corps mystique, tout le corps

---

(1) *Sermon sur l'Imm. Conc.* (1669), édit. Lebarq, t. V, p. 609.

lui doit la vie. Et sa fonction de mère continuant à s'exercer par rapport au chef, doit continuer à s'exercer tant que le corps mystique n'est pas arrivé par rapport aux membres à maturité, comme le dit le P. Cremers.

Et comment cette maternité s'exercerait-elle sinon par la collaboration à la distribution des grâces, puisque c'est par la grâce que nous naissons à la vie surnaturelle et y progressons ?

Enfin cette collaboration doit être universelle et s'étendre à toutes les grâces, puisque originairement le don de toutes les grâces nous est venu par Marie.

Cette idée de cohésion du plan divin par rapport à la Rédemption d'une part, de l'unité de l'œuvre rédemptrice elle-même de l'autre, et donc de la *permanence* de la fonction maternelle de Marie, est extrêmement féconde en cette matière. Quand on lit les documents patristiques à sa lumière, on comprend qu'elle a été l'élément vital qui a fait aboutir à la thèse actuelle tout le développement de l'idée de la médiation mariale ?

Marie donc, parce qu'elle est la Mère du Sauveur et le reste, est et reste également la Mère des hommes. Le don qu'elle a commencé à nous faire à l'Incarnation, elle l'achève en chacun de nous, ce don étant unique et total (1).

Ce raisonnement, les théologiens le confirment par un argument fort employé en mariologie, l'argument de convenance.

Voici comment le chanoine Blondiau (2) caractérise cet

---

(1) Le P. Terrien résume tout ceci en cette phrase : « N'est-il pas vrai que Dieu ayant voulu se donner à nous par Jésus-Christ, cet ordre désormais ne change plus. Ce qui a eu lieu généralement pour tous au Calvaire se continue toujours et pour chacun des hommes à travers les siècles. Nul ne peut aller au Père que par le Fils ; j'entends par le Fils revêtu de notre chair. Pareillement Jésus ayant voulu se donner á nous par Marie, cet ordre ne doit pas changer davantage. La voie normale pour arriver au Fils doit passer par la Mère. Donc puisque c'est la grâce qui nous mène au Fils, c'est à Marie qu'il appartient de nous obtenir cette grâce. » *Op. cit.*, p. 352.

(2) *Fondement théol. de la Mariologie.* Congrès Marial de Bruxelles, 1921, p. 121.

argument de convenance. On peut et on doit attribuer à Marie, dit-il, de manière éminente toutes les faveurs divines qui la rendent plus sainte ou plus apte à remplir sa mission de Mère de Dieu, à condition que la privation de cette faveur ne convienne pas à cette mission et que la Révélation ne s'y oppose pas.

Le principe de cet argument est encore l'unité et la cohérence du plan divin par rapport à Marie cette fois, Dieu adaptant nécessairement les moyens à la fin et « préparant, comme l'écrit saint Thomas, la créature choisie pour une fonction spéciale, à remplir dignement son ministère (1) ».

Les théologiens, partant de là, en concluent que Dieu ayant voulu associer, en toute sa vie et son œuvre terrestre, Marie à Jésus, a voulu également l'associer à son Fils dans la distribution de ces grâces dont l'acquisition avait requis les deux concours.

Aucune raison ne demande qu'on arrête le rôle de Marie à sa mort. Au contraire, tout indique, comme nous le disions plus haut, que ce rôle continue. Donc puisqu'il semble plus digne de Marie et plus conforme à sa fonction maternelle de lui attribuer cette actuelle participation à la distribution des grâces, il faut le faire.

Ainsi les deux genres d'arguments se complètent : l'unité du plan divin et de la Rédemption demande que le rôle secondaire de Marie continue à s'exercer avec celui du Rédempteur, et la convenance de la médiation actuelle de la Vierge nous indique que le Christ certainement continue à s'associer sa Mère dans l'œuvre du salut.

Il faut remarquer d'ailleurs que l'argument de convenance, dont la portée est très réduite quand il s'agit de Dieu qui juge des choses d'une manière qui nous échappe, devient très fort quand il s'agit du Christ dont le Cœur est un cœur d'homme.

---

(1) *S. th.* III, q. 27, a. 5, ad 1.

Concluons avec le P. Bainvel (1) : « Quand on compare cette vérité avec le dogme de l'Immaculée Conception ; quand on met en regard la pénurie des témoignages anciens explicites en faveur de l'Immaculée Conception et les difficultés formidables de la question d'une part et de l'autre, l'abondance et la précision des témoignages qui, depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours, se sont accumulés en faveur de la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice et à toutes les grâces qui en sont l'exécution à travers le monde, en faveur de la médiation universelle et de la maternité de grâce, sans qu'on puisse opposer à cet accord unanime aucune voix discordante dont il y ait à tenir compte, aucune objection sérieuse, on s'étonne presque que l'Immaculée Conception ait pu faire son chemin, tandis que la maternité de grâce n'est pas encore érigée en dogme ».

Nous n'avons fait dans cette seconde partie qu'exposer les arguments des auteurs.

Dans une troisième partie, examinons, pour terminer, sur quels points on pourrait faire progresser l'idée elle-même de la médiation et les preuves qu'on en apporte.

III

Quelques sujets de recherche.

Marie a pris part à l'œuvre rédemptrice et est devenue par là Mère de grâce. Elle continue à exercer ses fonctions maternelles en coopérant à la distribution universelle des grâces par son intercession, si bien que, par la volonté de Dieu, toute grâce doit passer par elle. Voilà où en est la thèse de Marie-Médiatrice aujourd'hui.

Sur quels points reste-t-il à progresser ?

Et d'abord la doctrine de la médiation universelle de Marie est-elle, comme le dit M^r^ Van Noort (2), « une opinion pieuse et solidement probable » ou, selon le P. Bain-

(1) *Op. cit.*, p. 98.

(2) *De Deo Redemptore*, 1910, p. 193.

vel (1), « contenue dans le magistère de l'Église », ou du moins d'après le P. Merkelbach (2), « comme ne pouvant peut-être plus être révoquée en doute sans quelque témérité » ?

Pour répondre à cette question et pour fortifier l'argument de Tradition, un examen attentif des témoignages serait à faire. Travail considérable qui supposerait une connaissance approfondie des Pères. Dans quel sens disent-ils que « tout nous vient par Marie » ? Voilà ce qu'il faudrait déterminer. Un certain nombre de textes, comme nous l'avons dit, peuvent ne s'appliquer qu'à l'Annonciation. Mais un grand nombre d'autres ne s'entendent bien que de la médiation universelle.

Universelle comme nous la comprenons aujourd'hui ? Implicitement ou explicitement ? Nouveau point à préciser.

Enfin, à partir du XVII^e siècle, la question est débattue positivement entre théologiens. Rares sont ceux qui la combattent et nombreux, ses défenseurs. L'accord a-t-il été et est-il unanime ?

Il serait intéressant en effet d'examiner si le consentement des théologiens a été et reste moralement unanime sur cette question, la considérant comme de foi. Ce serait un gage évident de sa révélation, et qu'elle fait partie du magistère ordinaire de l'Église.

On pourrait, en étudiant ainsi la Tradition, montrer peut-être comment le développement de la vérité de Marie-Médiatrice a suivi une marche parallèle à celui de l'Immaculée Conception de la Vierge, sous l'impulsion et la sauvegarde infaillible de l'Esprit-Saint.

Vérite implicitement révélée qui est proposée implicitement pendant longtemps par les Pères et crue de la même manière par les fidèles.

Sous l'influence d'hommes comme saint Bernard et de la dévotion grandissante des chrétiens, elle en vint à être

---

(1) *Op. cit.*, p. 98.
(2) *Op. cit.*, p. 33.

exposée explicitement après une longe période de possession tranquille mais implicite.

Une fois clairement explicitée, des théologiens la discutent.

Mais le nombre des opposants, comme nous le disions, est minime.

Et peut-être serait-il possible de démontrer que maintenant l'avis est unanime, ainsi que nous venons de le suggérer, en attendant que l'Église se prononce définitivement.

Mais il n'y a pas seulement à progresser dans l'étude de l'argument de Tradition.

Un large champ de travail reste à ceux qui voudraient développer la théologie spéculative de Marie-Médiatrice.

Jusqu'à présent en somme on a conçu la médiation de Marie de manière assez juridique. Le ciel peut être comparé à une cour dont la Sainte Trinité est le centre. Marie occupe à cette cour la place d'une suprême intendante : elle demande chacune des grâces dont les hommes ont besoin. Son Fils les reçoit de Dieu le Père et les communique à la Vierge, des mains de laquelle elles descendent sur l'humanité.

Manifestement, derrière cette imagerie, les Pères pressentent autre chose et telles de leurs formules par leur profondeur montrent qu'ils veulent dire davantage.

Mais quoi ?

Il est certain que le rôle de la Sainte Vierge est autre que celui de saint Joseph. L'Église proclame celui-ci protecteur de la Chrétienté tout entière, lui continuant par là la fonction de Père nourricier de Jésus. Ce titre de protecteur convient à celui qui reçut la sublime mission de garder le Sauveur mais qui n'eut pas, par rapport à lui ni donc par rapport à son Église, la relation plus profonde de la paternité.

Marie, elle, unie à Jésus d'une manière ineffable, doit donc avoir à l'égard de l'Église une mission d'un genre tout différent que celle de Joseph et lui être unie d'une

manière plus intime, disons le mot, ontologique, comme sa maternité le suppose.

C'est, en effet, à sa réalité de Mère du Christ que se rattache sa médiation comme tous ses autres privilèges.

C'est en partant de sa maternité, ainsi que le fait dans un remarquable article, le P. Cremers (1), qu'il faut élaborer une théologie de la médiation de Marie.

Pour arriver à bonne fin, il serait nécessaire de relier cette théorie de la médiation, d'une part à l'ensemble du dogme de la Rédemption, de l'autre aux différentes thèses de la mariologie, et de l'édifier sur les documents de la Tradition dont on aurait dégagé les pensées maîtresses.

Qui ne voit combien pareil travail serait difficile !

La théologie de la Rédemption, en effet, du point de vue spéculatif, est encore *in fieri* et c'est d'elle cependant que dépend celle de Marie-Médiatrice.

Quel rapport existe-t-il entre le Christ et l'Église, quel genre d'unité met entre eux la grâce ? Comment doit s'entendre la communion des Saints ? Quelle est l'action de l'Église triomphante sur l'Église militante ?

Enfin qu'est-ce que « l'intercession » et quelle est sa place dans l'ordre actuel ?

Autant de questions qui, entre autres, devraient être résolues pour que puisse l'être celle de Marie-Médiatrice.

Le P. Cremers, dans le rapport cité plus haut, semble avoir voulu pousser la question dans ce sens, et l'étudier spéculativement sans se borner à la conception juridique de la plupart des auteurs.

Ses considérations méritent d'être remarquées. « Le Verbe désirait s'unir à Marie, dit-il, afin de devenir en naissant d'elle le principe de grâce pour toute l'humanité et de prendre d'elle cette nature humaine, avec laquelle il se lierait par des fiançailles, dont son union avec Marie serait le principe et le type...

Les fiançailles originelles de Marie avec le Verbe,

(1) *Moederschap en Middelaarschap*. Maria-Congres, Brussel, 1921, t. I, p. 85.

n'avaient comme fin que d'être le principe des divines fiançailles avec l'humanité entière...

Marie fut donc établie mère du Verbe pour être la Mère de l'humanité...

Mais les fiançailles de Marie avec le Verbe ne se terminent pas à sa maternité corporelle, puisque ces fiançailles ont pour but la formation d'une humanité surnaturelle et que le désir de cette grâce opère toujours en Marie. Ce désir continuera à opérer tant que le corps mystique ne sera pas arrivé à la plénitude de l'homme parfait... »

C'est sur cette base que le P. Cremers établit la thèse de la médiation.

La médiation actuelle de Marie en effet ne peut être que la continuation de celle que Dieu lui confia à l'origine.

Quelle fut cette médiation originelle ?

Marie n'a pas eu un rôle principal : celui-là revient au Christ, Homme-Dieu.

Sa part dans l'œuvre rédemptrice fut la part de la *créature* mais d'une créature éminente, la plus éminente qui soit.

Quelle part Dieu donna-t-il à la créature dans le plan actuel de la réparation ?

Dieu ne voulut pas sauver l'homme sans lui. Et Il ne voulut pas non plus le sauver isolément mais *socialement,* selon sa condition d'homme qui le fait appartenir à un groupe dominant les individus tout en les perfectionnant.

La Rédemption était une œuvre d'union, l'union de Dieu et de l'humanité.

Dans cette œuvre, la démarche initiale revenait à Dieu, Dieu seul pouvant élever l'homme à Lui.

Mais néanmoins à cette œuvre, le consentement de l'homme était requis.

Il fallait que l'humanité accepte l'offre divine. Et comme l'humanité est une, il fallait qu'elle accepte socialement.

Aussi avant de s'unir à cette humanité, en une individualité qui soit à la fois Dieu et unie mystérieusement à tous les hommes, Dieu demande-t-Il à l'humanité si elle consent.

C'est l'Annonciation.

Marie est là, répondant « loco totius naturae humanae », comme dit saint Thomas (1) et comme le redira plus tard Leon XIII.

C'est elle qui fait la part de l'homme : elle accepte Dieu, elle le reçoit et c'est en elle qu'Il prend cette nature humaine qui sera unie par un contact de grâce avec tous les hommes. C'est d'elle que vient l'humanité du Christ à laquelle nous sommes rattachés et par laquelle nous sommes sauvés.

C'est elle qui a fourni l'instrument du salut social. Et cela parce qu'elle a été choisie pour répondre au nom de tous.

Son acquiescement en effet l'a rendue mère du Verbe incarné. Qu'est-ce à dire ?

Elle a reçu le Dieu Sauveur complètement, totalement, autant que pouvait Le recevoir une créature rachetée.

Mais comme elle était répondante pour l'humanité, elle ne L'a pas reçu pour elle-même seulement, elle L'a reçu pour Le donner à tous. C'est cela la maternité divine : une créature recevant Dieu si pleinement qu'en elle Il s'unit la nature humaine, l'humanité qu'Il prend d'elle allant lui servir d'instrument pour se donner à tous les hommes.

Marie, en conséquence de ce rôle, devait donc être immaculée, la réparation par l'union divine étant chez elle totale. Mais cette plénitude de grâce n'était que le signe de sa mission : elle devait donner aux hommes ce qu'elle avait accepté pour eux : Marie, en étant mère du Christ, est mère de la grâce pour tous les hommes auxquels la relie l'humanité de son Fils. Qu'est-ce en effet que la maternité de grâce sinon la communication de cette vie surnaturelle reçue en plénitude par la Mére des élus, à tous ceux qu'elle engendre avec et par Celui qui en est la source première? (2)

---

(1) *S. Th.*, III, q. 30, a. 1.

(2) Voir Terrien, *op. cit.*, p. 50 et suiv., et son commentaire du texte de saint Léon, à propos de la fête de Noël : « La génération du Christ est l'origine du peuple chrétien et la naissance du Chef est la naissance du corps. Les fils de l'Église, appelés chacun dans leur ordre, se distinguent dans la suite des temps ; mais, nés dans les eaux du baptême,

Ce rôle social, Marie ne peut pas ne pas le continuer.

De même que le Christ, parce que tous les hommes sont rattachés à son humanité, continue à exercer sur chacun d'eux son action sanctifiante, Marie, parce que l'humanité lui a été unie par le lien spécial qui lui vient de sa divine maternité, continue à répondre à Dieu pour chacun de nous. C'est sa médiation actuelle, dont l'Assomption fut le prélude, comme l'Ascension a été le signe de la Rédemption universelle.

Ainsi se trouvent expliqués par sa fonction sociale de Mère du Sauveur tous les privilèges de Marie.

Une fois déterminé le pourquoi de l'actuelle médiation de Marie, il faudrait voir comment elle s'exerce. Les auteurs disent : en vertu des mérites acquis de la Vierge et de son intercession.

Qu'est-ce que cela peut signifier ?

La Sainte Vierge, ayant le rôle social que nous avons entrevu, accueillant le Christ en elle, L'accueillait pour nous tous. En ce sens, l'union extraordinaire de grâce dont elle fut gratifiée fut le bienfait de l'humanité et nous vivons tous de cette union. C'est de cette manière que les mérites de Marie rejaillissent sur les hommes.

Et son intercession actuelle consiste précisément dans un continuel désir, *un accueil total de Dieu pour l'humanité.*

C'est parce que l'humilité sans bornes de Marie appelle le Christ et dans la mesure où nous nous unissons, consciemment ou non, à cette humilité ravissante de la Vierge, que le Verbe se donne en elle à nous. Le Christ regarde toute l'humanité à travers Marie. Marie continue donc à recevoir Dieu pour nous, elle qui a reçu la plénitude de la grâce parce qu'elle s'est dite la servante du Seigneur.

C'est pourquoi l'on peut dire que tout chrétien naît de l'Esprit-Saint par la Vierge Marie.

En Marie, les hommes rejoignent le Christ : elle Le

---

ils *furent engendrées* avec le Christ, comme ils ont été crucifiés avec Lui... » *P. L.*, LIV, 213.

reçoit pour tous, pour ceux-la mêmes qui ne sont pas encore à Lui.

Et si l'action de Marie est efficace et universelle, c'est parce qu'elle est unie au Christ de la manière la plus intime qu'il soit possible de concevoir. C'est pourquoi elle participe de son influence universelle.

Dans la communion des saints, les membres agissent les uns sur les autres dans la mesure où ils sont unis à Dieu. Leur désir de Dieu est efficace dans la mesure même où le Verbe en eux désire le Père par l'Esprit.

Au sommet se trouve la Vierge. Comme le dit saint Thomas (1) : « Dans la mesure où l'on approche du principe, on participe à l'effet de ce principe : le Christ est le principe de la grâce, l'auteur selon sa divinité, l'instrument selon son humanité. La B^e^ Vierge est la plus proche du Christ selon son humanité puisqu'Il l'a reçue d'elle. Elle a reçu en conséquence une plus grande plénitude de grâce ».

De par sa maternité et l'union au Christ qui en dérive, l'action de Marie s'étend donc au monde entier et efficacement.

Son attente de Dieu, qui est la forme de sa prière, ne ne peut pas ne pas être exaucée, puisque sa volonté, dans cette prière, est parfaitement unie à la volonté divine. Cette prière là est la prière parfaite, celle qui est infaillible et dont le Seigneur disait : « Si vous demeurez en moi et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez ce que vous voudrez et cela vous sera accordé ».

Ainsi donc c'est dans la mesure où nous accueillons Dieu en nous avec Marie, que Dieu s'unit à nous, notre consentement étant requis pour ratifier en notre nom personnel celui de la Vierge.

Si l'on demande ce qui lie ainsi l'humanité à la Vierge dans sa maternité, il faut répondre que ce n'est pas sa

(1) *S. Th.*, III, q. 27, a. 3.

propre action, mais bien plutôt la descente de Dieu en elle. Il y a ici influence réciproque, comme partout dans l'ordre de la grâce.

Marie est unie à ses enfants par la grâce, dont elle est la source comme mère du Verbe incarné, et cette grâce, elle l'accueille, pour elle et eux, par l'humilité de son consentement ; de même que l'âme ne peut mériter que par un acte libre acceptant la grâce, qui, elle-même, conditionne l'acte libre.

Le rôle de Marie dans la Rédemption est tout entier passif, seule la grâce divine étant active. C'est la grâce qui a toutes les initiatives, et néanmoins le rôle de Marie est essentiel et capital.

Et comment connaissons-nous ce rôle universel de Marie ?

Il s'est manifesté dans sa maternité, comme nous l'avons indiqué déjà : le Verbe prenant en elle ce corps humain *par lequel* Il atteindrait l'humanité en tous ses individus, créait par le fait même entre elle et ces individus innombrables un rapport ontologique dans l'ordre spirituel. Rapport que l'intercession-médiatrice, entendue comme un accueil constant de la divinité dans l'humanité, ne fait que continuer dans la suite des temps.

Peut-être dans la ligne de ces quelques idées pourrait-on trouver un développement à la théologie de Marie-Médiatrice.

Comprise de cette manière, la médiation de Marie prend sa place dans l'œuvre rédemptrice sans usurper d'aucune façon celle du Sauveur.

Elle est mise en rapport étroit avec la maternité de Marie, dogme central en mariologie, avec son Immaculée Conception et son Assomption.

[Remarquons en passant que beaucoup de textes patristiques parlent précisément de la médiation à propos de l'Assomption, qui va universaliser l'action de la Vierge.]

Cette explication enfin libère des difficultés d'imagination

qui proviennent de la conception d'une sorte d'intendance des grâces dont Marie serait la trésorière.

C'est une causalité plus profonde qu'elle exerce. Elle est « le type » de notre union à Dieu en même temps qu'elle en est l'instrument spirituel.

Quoi d'étonnant alors que le peuple chrétien instinctivement passe par elle pour arriver à Dieu, sentant que c'est par elle que Dieu nous regarde avec bienveillance? (1)

Dante, arrivant au terme de son voyage céleste, contemple une rose immense dont les pétales sont des groupes d'élus. Et cette rose symbolise la Rose mystique dont est né le Sauveur et dont « l'amour a fait germer la fleur étincelante des rachetés ».

Pensée profonde : c'est unis à Marie, et dans la mesure où nous lui serons semblables, que nous posséderons Dieu, puisqu'elle est, comme le dit ailleurs le poète, « la dispensatrice souveraine de l'énergie divine dans tout l'univers ».

« Ne pas passer par elle pour aller à Dieu, c'est vouloir faire voler nos désirs sans ailes. »

Plus donc nous serons convaincus de l'universelle médiation de Marie, plus nous nous adresserons à elle et plus nous unirons nos désirs aux siens, sachant que les siens sont tout-puissants sur le Cœur de Dieu ; plus enfin nous serons unis à son Fils. Concluons ces modestes pages avec saint Germain (2) : « Nul sans Vous, Vierge très Sainte, n'arrive au salut. Nul n'échappe à la souillure, si ce n'est par vous, ô toute Immaculée.

---

(1) En plus des auteurs cités, il faut mentionner aussi les nombreux et suggestifs rapports des Congrès mariaux du Folgoat (1913) et de Bruxelles (1921), les ouvrages spéciaux des PP. Godts, Hugon, Lépicier, etc., et les ouvrages généraux sur la Christologie et la Mariologie.

Nous n'avons eu malheureusement connaissance du livre de M. le Professeur Bittremieux qu'au moment où nos pages étaient à l'impression.

(2) *Hom. in S. M. Zon. P. G.* XCVIII, 380.

Nul n'obtient, si ce n'est par Vous, ô Vierge très chaste, le don d'innocence.

Nul, si ce n'est par Vous, ô Vierge comblée d'honneur, n'est admis aux faveurs de la divine miséricorde ».

R. VILAIN, S. I.

La sainte Vertu d'Espérance

L'espérance est une des trois grandes vertus chrétiennes, une vertu théologale.

Comme la foi, sans doute, et à la différence de la charité, elle inclut une imperfection qui sera évacuée dans la gloire. Mais plus que toutes les vertus morales, elle est d'ordre surnaturel et divin. Qu'on ne la prenne pas pour un calcul intéressé, ni pour un regard de convoitise, dirigé vers le haut. Loin d'être une scorie d'égoïsme dépréciant la charité, elle est la condition nécessaire d'un amour de Dieu total et vivant. Qui n'espère pas n'aime pas, et demeure en la mort. Ce sont les païens qui n'espèrent pas. Notre Dieu à nous est le Dieu de l'espoir. *Deus spei*. Il ne nous permet pas seulement d'espérer, Il nous y oblige absolument.

L'espérance n'est pas une vertu facultative. Elle n'est pas un rêve fugitif qu'on s'accorde en passant, une rapide vision d'au-delà, brillante et momentanée comme un éclair.

Elle est un élément indispensable de notre attitude surnaturelle. Sans ce regard obstinément fixé vers l'éternité bienheureuse, notre vie n'est pas orientée vers son terme. Sans cette possession anticipée du ciel, notre existence est décapitée, et son vrai sens altéré. Nous faussons notre jugement sur nous-mêmes, si nous ne nous considérons pas comme des élus en préparation.

Pour nos yeux de chair, de toutes parts, l'horizon est fermé pour le ciel. Ainsi en va-t-il pour les yeux de notre âme.

Partout l'horizon est cerné de béatitude. Dieu ne permet à nos regards de s'arrêter que dans l'allégresse éternelle.

Nous devons espérer.

Et nous ne serons pas confondus, parce que nous espérons sur la parole de Dieu.

Quand un homme d'honneur a donné sa parole, il n'y a pas à lui demander davantage. Dieu nous a donné sa parole. Il s'est engagé à sauver nos âmes et nos corps, et à être Lui-même notre éternelle récompense.

Par cette parole, un lien s'est établi entre Lui et l'humanité, Dieu s'occupe de nous, et Il nous assure qu'Il nous mène à une union avec Lui plus grande, à venir.

Cette parole, Dieu l'a redite à travers tout l'Ancien Testament, et Il l'a confirmée, avec serment, au patriarches.

Nous pouvons attendre en paix. Le ciel et la terre passent, mais les affirmations de Dieu restent. Nous tenons Dieu, si on ose ainsi dire, par sa parole.

Notre confiance certaine, est un hommage à sa fidélité, notre calme, imperturbable à travers les épreuves et au milieu de nos faiblesses, est un acte de religion.

D'autres mettent leurs espoirs dans leurs ressources. Nous, nous espérons sur la parole de Dieu.

* * *

Dieu n'a pas seulement donné sa parole. L'alliance scellée avec l'humanité, n'est pas demeurée un ensemble de formules, consignées sur parchemin, ou gardées dans le souvenirs des hommes.

Il nous a donné un gage ; son Fils.

Et ce gage est la réalisation de la promesse ; mais une réalisation transcendante et parfaite, le prototype idéal de ce qui nous est réservé. L'union entre Dieu et l'homme, union vers laquelle Dieu oriente nos désirs, est effectuée complètement en Jésus-Christ. Dans le Christ, l'alliance prend corps, et la parole de Dieu, le Verbe, se fait chair. La divinité est, en lui, si bien unie à notre humanité, que désormais un de nous en toute vérité est Dieu.

Pourrions-nous craindre encore et hésiter ?

Devant Dieu, semblables que nous sommes à son Fils unique, nous sommes précieux. Vis-à-vis de ce Fils de Dieu incarné, nous avons la valeur qu'un homme a pour un autre. Déjà des païens assuraient que rien d'humain ne leur demeurait étranger. Que sera-ce donc de ce Dieu, qui s'est fait homme de façon parfaite. A lui, personne n'est indifférent.

Il a, en un certain sens, besoin de nous tous, comme un homme a besoin de son prochain, et Il s'est fait indigent de nos services et de notre amour.

Devant lui nous comptons.

En Lui nous sommes chers à Dieu.

En Lui, notre nature est objet de l'amour du Père. En Lui, apparaît, comme en son type, la gloire que Dieu nous prépare. Déjà, la vie éternelle est dans l'humanité, par le Christ.

Notre espérance est dans le Christ.

* * *

Dieu ne s'est pas contenté d'avoir, dans le Christ, accompli à la perfection ses promesses, et d'avoir donné ainsi un gage de leur réalisation.

Par l'Eucharistie, par la grâce, par la foi, le Christ vient vivre en nous, et le gage divin est déposé dans nos entrailles. Au dedans de nous le Seigneur « nous donne la vie éternelle ». « Le germe de Dieu », comme dit saint Jean, demeure en nous « comme une semence ».

Deposita est haec spes in sinu meo. L'espérance est implantée en nos âmes, et nous espérons, à cause de ce que Dieu fait en nous.

* * *

Ainsi descend dans l'humanité la Parole de Dieu.

Ainsi se rapproche, ainsi s'engage en nous, l'objet même des promesses. La vie éternelle fut d'abord montrée dans le lointain, comme fut, à distance, dévoilée à Moïse la terre de Chanaan.

Puis tous les trésors de la divinité, renfermés corporellement en Jésus-Christ, apparurent ici-bas, en une vision d'humanité et de bonté.

Et Jésus-Christ déclara être le Pain. Il se fit nourriture et boisson. Comme l'aliment pénètre en celui qui le mange, la vie éternelle se mit à s'engager en nos corps et en nos âmes. Comme le levain qui se répand dans la masse, elle envahit l'humanité.

Qui croit dans le Christ a la vie éternelle.

*
* *

Que pourrions-nous donc attendre encore, et que nous reste-t-il à espérer?

Nous avons déjà le définitif; la vie divine, par la grâce, est déposée en nous. Déjà nous sommes passés de la vie qui périt à celle qui demeure, et, au milieu de notre nuit, la vraie lumière luit déjà.

La grande donation a eu lieu. Dieu est parmi nous, et l'Emmanuel est à nous.

Que pouvons-nous donc attendre encore, et que nous reste-t-il à espérer ?

*
* *

Nous espérons cela même dont nous tenons les gages, les arrhes, le commencement.

La Vie Éternelle que nous avons, est le définitif sans doute, et, après elle, il n'y a rien. Mais notre mode de possession n'est pas définitif, au contraire.

Comme toute les choses humaines, notre façon de tenir en nous le surnaturel est imparfaite et chancelante. Elle est dans le temps, comme en nous, elle se fait avec le temps comme nous; elle est comme nous-mêmes, en un état de préparation.

Le royaume de Dieu est semblable à une plante qui grandit. Le sentier des justes est comme une lumière qui se lève peu à peu.

*
* *

La vie éternelle, en nous, est une croissance, un développement. Elle n'a pas encore sa figure définitive.

Le royaume de Dieu est semblable à une graine. On dirait une petite chose, une poussière qu'emporte le vent. Mais la plante est dans la graine, invisible, mais toute en énergie vitale. Que la graine se gonfle, que, sous le travail intérieure, elle éclate. La vie qu'elle portait cachée, se révèle.

Ainsi la vie éternelle en nous. Elle est semence, *Semen Dei ;* nous la possédons, mais ce que nous possédons est encore imperceptible. Ce que nous sommes n'apparaît pas encore ; et nous nous ignorons nous-mêmes. Il faut attendre le jour où la gloire du Christ sera manifestée. Ce jour-là, quand nous sortirons de ce monde, nous verrons ce qui se cachait en notre âme et nous jouirons de ce que nous portions en germe.

Jusqu'à ce jour, l'œuvre de Dieu est orientée en nous vers un accomplissement futur, elle est en travail d'enfantement.

Or un tel travail constitue une promesse de fleurs, comme un bouton qui s'entr'ouvre est une promesse de fleurs, comme une aurore est une annonce de lumière.

L'antique promesse qui retentit autrefois aux oreilles d'Abraham, Dieu vient nous la redire en nos cœurs. Il l'insère si bien en nous, qu'elle fait corps en quelque sorte avec notre être surnaturel. Elle est notre vie de grâce elle-même, en tant que celle-ci, toute en orientation vers un terme, exige que nos aspirations et nos attentes soient toutes dirigées vers ce terme.

Nous n'espérons que sur la parole de Dieu assurément. Lui seul a les paroles de la vie éternelle.

Mais sa parole n'est pas renfermée exclusivement dans l'Écriture. Elle s'est répandue dans nos âmes, par ses effets et par la formation progressive de cela même, dont elle promet l'éclosion. Dieu s'adresse à nous, il se lie à nous, par ses serments d'autrefois, toujours contemporains, et par l'œuvre de grâce qu'il opère en nous en tant

que celui-ci est en poussée de sève et en vertus de germination.

Nous tenons sa promesse, autrement encore qu'on tient un homme par sa parole d'honneur. Dieu est venu l'enter dans la substance même de nos âmes, avec la grâce qu'Il promet ou qu'il donne. Nous la tenons, comme la pâte tient le ferment qui le travaille ; comme la terre tient l'arbre, par toute la racine qu'il y enfonce.

*
* *

L'espérance est la réponse de notre âme à cette promesse. Elle s'enfonce en notre âme aussi avant que cette promesse.

L'espérance vient de Dieu, comme vient de Lui la parole sur laquelle elle se fonde; elle s'appuie sur Dieu, qui seul peut entretenir en nous une surnaturelle confiance, elle va à Dieu dont elle attend l'éternelle possession. Désir et attente de la vie éternelle, tenant de Dieu son assurance, et n'ayant d'aspiration que vers lui, elle part de Lui et elle retourne à Lui, se bouclant tout entière dans la Divinité, et nous enfermant ainsi dans l'Infini. Elle est théologale.

*
* *

Elle n'est pas une activité accidentelle, sans lien nécessaire avec la grâce qui est en nous. Loin de là, elle est essentielle à notre attitude surnaturelle, elle est aussi nécessairement exigée des enfants de Dieu, que les préceptes de la loi naturelle s'imposent nécessairement à tous ceux qui ont la nature humaine. Elle est l'expression de notre vie de régénérés, en tant que celle-ci est une croissance, elle est l'exigence de notre être de chrétiens en tant que celle-ci est en voie de réalisation : on n'est pas plus au Christ sans espérer, qu'on n'est honnête en tuant.

Qu'on ne se la représente pas comme une pratique surérogatoire, comme un instant de répit ensoleillé, interrompant la vie réelle et ténébreuse. Elle n'est pas le rêve d'un enfant que stimule et enchante et distrait le mirage des vacances, elle n'est pas même un négoce de bonnes œuvres,

ni un approvisionnement en indulgences, capitalisées en vue de la mort.

La grande espérance chrétienne diffère de ces petits espoirs et de ces petits calculs. Non pas que ceux-ci soient mauvais, non pas qu'ils soient sans ressemblance avec elle. Elle est ce qu'ils sont, si l'on veut, mais mieux, infiniment mieux. Elle va à transfigurer ce qu'ils ont de mesquin et à dilater ce qui demeure toujours étroit en nos vues. C'est la voix de la chrétienté répondant à l'appel de Dieu ; c'est, dans l'Église, la vie divine qui fermente et qui monte ; c'est, en tous les fidèles, l'œuvre de Dieu qui s'avance, puissante et transformatrice, orientant tout notre être de grâce, toutes nos tendances spirituelles vers le terme qu'elle prépare : Dieu tout en tous.

* * *

L'espérance, n'est pas seulement divine et théologale, elle est humaine en nous qui la pratiquons. Nous n'espérons pas seulement le ciel, mais la grâce pour le mériter. Pour autant qu'ils sont l'œuvre de la grâce et le résultat d'un concours divin, nos mérites tombent sans l'espérance.

Nous espérons, de Dieu, la vie de Dieu.

Mais, et ceci est merveilleux, nous ne l'attendons pas seulement comme un don, mais aussi comme une récompense.

On peut oser le dire : *Tremens ac tremens dico,* comme s'exprimait saint Bernard. Quand Dieu se donnera, nous l'aurons gagné ; et nous le tiendrons de nos efforts.

Et cependant, même acquise par nos mérites, l'éternelle récompense demeure une grâce, parce que nos mérites, nous ne les acquérons pas sans grâce.

Or cette grâce, principe nécessaire et primordial, quoique non unique, de nos actions salutaires, nous devons l'espérer elle aussi.

Par là, nos bonnes actions sont elles-mêmes objet d'espérance. Nous espérons aimer Dieu, obéir à ses commandements, persévérer surtout en sa charité, non de nous

seuls, mais de Dieu aussi, car ces actions, dans la mesure où elles mènent à Dieu, doivent venir de Dieu par la grâce. Pour autant qu'elles agissent dans le mouvement qui nous soulève vers le ciel, pour autant qu'elles contribuent à l'accroissement de la vie éternelle en nous, elles ont leur source dans l'Éternel lui-même, et nous devons les espérer de Lui.

Aussi pouvons-nous espérer sans crainte.

S'il nous fallait compter sur nous, ce serait nous appuyer sur du mouvant, et bâtir sur le sable.

Mais heureusement, notre demeure, nous pouvons l'établir sur le roc. Dieu est là, pour soutenir notre inconstance, et fortifier notre faiblesse. De lui, nous pouvons espérer être vigoureux et résistants.

L'espérance est immuable comme le Dieu dont elle vient. L'homme chancelle, mais elle ne confond pas, et même dans nos âmes incertaines, appuyée sur l'Immobile, elle demeure inébranlable. Qui s'attache à elle est stable pour l'éternité.

On peut espérer, on doit espérer qu'on correspondra à la grâce, qu'on persistera dans sa bonne volonté, qu'on conservera l'espérance.

Oui il faut espérer la continuation de son espérance et boucler, si on peut dire, l'acte d'espérer sur lui-même, comme il est bouclé lui-même dans la Divinité.

L'espérance est une vertu parfaite, et qui reprend en elle-même son commencement.

*
* *

Et cependant, toute parfaite et toute divine qu'elle est, l'espérance n'est pas hautaine vis-à-vis de nous. Elle ne nourrit pas la défiance de nous-mêmes, elle ne conseille pas le mépris de nos efforts, ni l'assoupissement de nos énergies.

Elle nous dit que Dieu engage son concours en nos œuvres, et qu'en Lui nous sommes irrésistibles. Aidés par celui qui se fait notre vertu intérieure, nous pouvons tout, malgré notre infirmité. Il n'est pas téméraire de compter,

et beaucoup, sur ce tout indécis qu'est la faiblesse humaine, soutenue par la Toute-Puissance.

Celui qui espère, doit être humble, et aussi fier : humble dans son impuissance naturelle, fier de ce qu'il devient, de par Dieu, et grâce à Dieu, de par Lui.

* * *

L'espérance est jeune et joyeuse, parce qu'elle est la vie éternelle, aspirant à s'épanouir.

Les autres vies ont leur déclin. Leurs derniers jours sont en descente. Un vieillard, chaque matin, se demande ce qu'il va encore perdre.

Mais nous, comme de tout petits enfants, nous avons encore tout à attendre ; nous sommes pleins de forces et de vie en réserve, et le plus beau, l'efflorescence des germes que nous portons, n'a pas encore eu lieu.

Nous allons vers le jour, et demain sera plus lumineux qu'aujourd'hui. Il n'y a pas à nous replier tristement sur nous-mêmes, mais à nous déployer joyeusement vers l'avenir. Notre bonheur est en route, et nous pouvons d'avance, d'espérance, nous réjouir.

* * *

Telle est la sainte et pure espérance du chrétien. Nous avons voulu dire sa bonté, parce que, modeste et douce, elle ne fait pas montre de ses grandeurs, et que nous ne savons pas assez ce que, avec elle, Dieu a mis de bonheur en notre vie de grâce.

L'espérance est pure et sainte, à l'image de Dieu dont elle vient. Elle n'est pas calculatrice, ni intéressée : elle est l'ardeur de notre charité, toujours inassouvie ici-bas, toujours en attente et en désir de progrès, elle est la vie éternelle, dans le travail même de sa croissance, elle est l'entrain de notre marche vers le bien et notre allégresse de bienheureux en éclosion.

Par elle, selon la parole de saint Augustin, nous chantons, comme chantent les voyageurs en route.

Spe gaudentes. Elle est notre joie, notre vie, notre allé-

gresse éternelle, — en graine, en devenir, en croissance ; elle est divine, comme le Dieu qui en est l'origine, le terme, le soutien.

Elle est inébranlable, comme le nécessaire qui le fonde ;

Elle est ennoblissante, elle est joyeuse, elle est active, elle est forte ;

Elle est le culte que nous rendons au Dieu de l'Espérance.

Consultation

M. Henri, propriétaire, avait loué, avant la guerre, une de ses fermes à Augustin, cultivateur, pour le prix annuel de 2.500 frs. Il y avait entre eux un bail, sous seing privé, pour une durée de 3, 6, 9 ans. — A l'expiration du bail, ils s'accordent pour le renouveler aux mêmes conditions. Le propriétaire dit au fermier : « Écrivez le nouveau bail comme l'ancien, et je le signerai ». — Mais le rusé fermier, en transcrivant le nouveau bail, omet quelques conditions secondaires, et *surtout* au lieu de faire un bail de 3, 6, 9 ans, il l'établit pour 9 années consécutives. — Le propriétaire confiant signe le bail sans trop l'examiner, et le bail est ainsi enregistré.

Au bout de 3 ans, les conditions de la vie s'étant profondément modifiées, le maître veut augmenter le prix du fermage. A son grand étonnement, on lui oppose le bail fait pour 9 ans. — Colère du Maître qui doit se contenter, pendant 6 ans, du prix annuel de 2500 frs.

Que penser en conscience de la conduite d'Augustin ? Il a certainement manqué de droiture, mais a-t-il violé la stricte justice ? Est-il tenu à restitution ? — A son confesseur qui lui dit que son contrat est nul, « *ob errorem et dolum* », Augustin répond : « Mon propriétaire n'avait qu'à lire le bail, je ne l'ai pas forcé à signer. »

R. — Pas de contrat sans consentement. Propriétaire et fermier s'étaient mis d'accord pour renouveler le bail *aux conditions anciennes*. En matière de louage de maisons ou biens ruraux, le temps pour lequel on contracte est un des éléments substantiels de la convention ; par ailleurs, le bail est un contrat consensuel : l'écrit est un simple moyen de preuve. Le propriétaire, en apposant sa signature, a entendu mettre par écrit ce qui avait été convenu de vive voix : il consentait à un bail de 3, 6, 9, nullement à un bail de 9 ans. — « Mais il n'avait qu'à lire le bail ; celui qui signe les yeux fermés donne un blanc-seing, et accepte d'avance tout ce qu'on voudra ? ». Non : entre honnêtes gens, on est en droit de croire quelqu'un sur parole. Lorsqu'il a été prononcé : « Nous sommes d'accord, mettez-moi cela par écrit, et nous signerons », présenter sans rien dire un écrit substantiellement différent, comptant sur la bonne foi de l'adversaire pour lui extorquer par surprise une signature qu'il ne donnerait pas en connaissance de cause, ce n'est pas seulement une déloyauté ; c'est un dol. Le dol provoquant erreur substantielle empêche le contrat de se former.

Le fermier est donc actuellement dans la situation d'un possesseur de mauvaise foi. Pendant trois ans, il a occupé légitimement au prix de 2.500 frs, en vertu de la convention verbale ; depuis, il est usurpateur. Il a l'obligation de remettre toutes choses en état, à savoir d'indemniser le propriétaire à concurrence de ce que celui-ci pouvait exiger depuis l'expiration des trois ans ; de déguerpir, ou bien de consentir un nouveau bail aux conditions que le propriétaire voudra.

— « Le bail a été enregistré ; et si le preneur plaide, la justice lui donnera raison ; en pratique, seul son propre désaveu pourrait infirmer l'acte ; car la loi et la jurisprudence n'admettront aucune allégation contre l'écrit. » Soit. Mais la sentence serait nulle au regard de la conscience, et l'on ne pourrait s'en prévaloir sans injustice : elle serait basée sur une erreur substantielle de fait.

J. JANSSENS, S. I.

Actes du Saint-Siège

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE

Réponse à divers doutes. Réponses du 25 juillet 1926. — *A. A. S.*, XVIII, 1926, p. 393, 394.

I. De Substitutione in choro

D. An ad substitutionem in choro *in casibus particularibus* de quibus in can. 419 § 1, requiratur venia S. Sedis vel saltem licentia Ordinarii aut Capituli ?

R. Negative.

II. De mutatione Superiorum religiosorum

D. An praescriptum canonis 505 comprehendat etiam Societates, de quibus canones 672-681 agunt, earumque domus, quae non sint vere et proprie religiosae sed externae seu non pertinentes ad Societatem, in quibus nempe sodales pauci numero adhiberi solent, ex. gr., in seminariis, scholis, nosocomiis.

R. Affirmative ad normam responsi diei 3 iunii 1918.

Le canon 505 veut que les supérieurs majeurs chez les religieux soient temporaires, sauf disposition contraire des constitutions ; les supérieurs locaux, eux, ne peuvent être constitués que pour un ou tout au plus deux termes successifs de trois ans dans la même maison. L'on s'était demandé déjà si cette prescription s'appliquait aux supérieurs ou directeurs des écoles, hôpitaux, et autres établissements confiés à des religieux. Le 3 juin 1918, la Commission d'interprétation avait répondu par une distinction : si ces supérieurs ou directeurs sont en même temps supérieurs religieux, commandant à d'autres religieux même en ce qui regarde la discipline régulière, oui, il faut les changer après 3 ou 6 ans (1).

Les sociétés qui vivent en commun à la manière des religieux, sans émettre cependant les trois vœux publics, sont soumises, « *congrua congruis referendo* » au droit des religieux (cc. 499-530) pour tout ce qui concerne la nomination, les attributions, etc., des supérieurs (c. 675). La réponse présente ne fait que préciser l'application de ce principe à un point particulier. Bien que les membres de ces sociétés ne soient pas

(1) Cf. *N. R. Th.*, t. XLVI, 1914-1919, p. 553.

des religieux proprement dits, et que leurs maisons ne soient pas des maisons religieuses, la règle du c. 505 est parfaitement susceptible de leur être appliquée telle quelle : la Commission décide donc qu'elle vaut pour eux aussi, et cela dans toute son étendue, telle que l'avait interprétée déjà la réponse du 3 juin 1918.

III. De fidei professione

D. An Superiores in Societatibus clericalibus sine votis, de quibus agunt canones 673-681, fidei professionem ad normam canonis 1406 § 1 n. 9 emittere teneantur ?

R. Affirmative.

Le can. 1406, § 1, 9° n'astreint à la profession de foi que les supérieurs *religieux* (*Superiores in religionibus clericalibus*) ; au sens strict, les sociétés dont il s'agit ne sont pas des *religiones*. Par ailleurs, le Code assimile leurs supérieurs à des supérieurs religieux (c. 675) ; la Commission étend encore cette assimilation. Le can. 1406 semble vouloir atteindre tous ceux auxquels l'Église confie en quelque manière son enseignement et la conduite des âmes ; il eût été étrange et peu logique de ne pas l'étendre aux dirigeants des sociétés de clercs.

IV. De paroeciis religiosis

D. An vi canonum 631 § 3 ; 535 § 3 n. 2 ; 533 § 1 nn. 3, 4, loci Ordinarius ius habeat exigendi rationes de administratione fundorum legatorumque paroeciae religiosae, de qua in canone 1425 § 2 ?

R. Affirmative, firmis praescriptis canonum 630 § 4 ; 1550.

Il s'agit dans la question posée de paroisses unies *pleno iure* à une maison religieuse, de paroisses proprement régulières. Si des fonds, argent, valeurs ou immeubles, sont donnés ou légués à la *paroisse* (ou aux religieux en vue de la paroisse), il appartient à l'Ordinaire du lieu de connaître de leur gestion. L'Ordinaire pourra donc se faire rendre compte de la nature et de l'importance des dons et legs, du placement ou de l'utilisation des capitaux, de l'emploi des revenus, etc. Cette règle admet cependant une double restriction : 1) si l'église paroissiale appartient à la communauté, la gestion des aumônes destinées à la construction, à l'entretien, à la restauration, à l'ornementation de l'église même relève des supérieurs religieux ; — 2) les *fondations* proprement dite, faites dans les églises paroissiales qui appartiennent à des religieux *exempts*, relèvent exclusivement de leurs supérieurs majeurs. Eux seuls, sans aucune intervention de l'Ordinaire du lieu, décident de l'acceptation de ces fondations, du placement des capitaux et contrôlent l'emploi des revenus.

V. De impedientibus iurisdictionem ecclesiasticam

D. Utrum ad incurrendam excommunicationem, de qua in can. 2334, n. 2, sufficiat recursus ad laicalem potestatem causa impediendi exercitium iurisdictionis ecclesiasticae, an requiratur praeterea ut recursus suum sortiatur effectum ?

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam, firmo tamen praescripto canonis 2235.

Le délit frappé d'excommunication réservée *speciali modo* au Saint-Siège est énoncé en ces termes au c. 2334, 2° : « *Qui impediunt directe vel indirecte exercitium iurisdictionis ecclesiasticae sive interni sive externi fori, ad hoc recurrentes ad quamlibet laicalem potestatem* ». Suivant un principe général de droit pénal, rappelé au c. 2228, pour que la peine soit encourue, il faut que l'acte incriminé réponde strictement à la qualification du délit dans la loi. Le c. 2334, 2° punit celui qui *entrave* l'exercice de la juridiction ecclésiastique. *Essayer d'entraver* n'est pas encore entraver, pas plus qu'essayer de tuer, de voler ne constitue en droit pénal l'homicide, le vol. La tentative de délit n'est pas le délit consommé. Le texte en question vise le délit consommé : si le recours n'est pas suivi d'effet, si l'autorité séculière n'intervient pas et n'empiète pas en fait sur les droits de l'autorité ecclésiastique, il y a eu tentative de délit *(conatus delicti* ou *delictum frustratum),* il n'y a pas eu délit. La tentative, elle aussi, est punissable ; mais le Code ne commine que des peines indéterminées *ferendae sententiae* (c. 2235). La Commission confirme donc pour le c. 2334, 2°, l'interprétation qu'avaient donnée la plupart des auteurs depuis le Code (1), et qui était déjà générale sous l'ancien droit (2).

J. Janssens. s. i.

(1) Voir par exemple Sole, *De delictis et poenis,* 1920, n. 360 ; Augustine, o. s. b., *Commentary,* VIII, 1922, p. 337 ; Genicot-Salsmans, s. i., *Theol. mor.,* II, 10ª ed. 1922, n. 590 ; Blat, o. p., *Commentarium textus Codicis,* l. V, 1924, n. 175 ; Cappello, s. i., *De censuris,* 2ª ed. 1925, n. 257 ; Vermeersch-Creusen, s. i., *Epitome,* III, 2ª ed. 1925, n. 534. — En sens contraire : Eichmann, *Das Strafrecht des Codex Iuris canonici,* 1920, § 41, 3.

(2) Cf. Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze,* 1899, § 132.

Bibliographie

J. Kramp, s. i. **Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie.** 2e Éd., Regensburg, Kösel Pustet, 1924, 310 p.

Voici un livre qui doit retenir l'attention de ceux qui s'intéressent activement à la question tant débattue de l'essence du saint sacrifice de la Messe. La première édition n'a pas été présentée aux lecteurs, mais la seconde, quoiqu'entièrement refondue et augmentée d'un chapitre, n'accuse pas de changement dans les vues de son auteur. L'ouvrage, méthodiquement divisé et subdivisé, débute par deux longs chapitres traitant de la notion du sacrifice dans les liturgies latine et grecque. Ceux qui veulent pénétrer plus avant dans l'intelligence de la liturgie eucharistique liront avidement ces 125 pages, et s'ils n'adoptent pas toutes les interprétations de l'auteur, ils ne regretteront pas leur peine. Je dois signaler tout spécialement à l'attention des théologiens le troisième chapitre qui traite de la définition du sacrifice selon saint Thomas. Suarez et Lugo se basant chacun sur un texte de l'Ange de l'École, ont abrité sous son autorité deux théories diamétralement opposées, le premier faisant consister l'essence du sacrifice dans une action liturgique quelconque exercée sur l'objet offert, le second exigeant une action destructive réelle ou équivalente. Le P. K. a traité la question avec l'ampleur nécessaire. Il ne se contente pas d'aligner les textes, mais les discute à fond, et montre fort bien que les tenants de la théorie de la destruction ne peuvent invoquer l'autorité de saint Thomas. Au gré de l'auteur, l'action sacrificielle doit être sanctifiante, consécratoire. Aussi a-t-il donné à sa conception le nom de *Konsekrationstheorie*. Mais n'eût-il pas mieux valu laisser son indétermination à la définition thomiste : « Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res Deo oblatas aliquid fit » (2. 2, q. 85, a. 3 ad 3m). Il était si facile d'ajouter : « quod eas sanctificet ou consecret » si saint Thomas avait eu cette idée. Sans doute l'action sacrificielle aura généralement cet effet, mais ce n'est pas à ce point de vue que l'Aquinate l'envisage, mais seulement en tant qu'action exercée sur l'objet offert à Dieu (circa res Deo oblatas aliquid fit). Quand on adopte cette définition, la solution du fameux problème se présente de lui-même à l'esprit. C'est l'humanité du Christ

(1) Dans *Algemeen Eucharistisch Tijdschrift* de Tongerloo (1926) le P. F. Tummers, s. i., a donné une étude comparée des théories de Kramp, de la Taille, et Hompel. Ce dernier ressuscite la théorie de Thalhofer.

qui est offerte à Dieu sur nos autels, non pas telle qu'elle est au ciel, mais voilée sous les espèces sacramentelles par la consécration ; dans celle-ci par conséquent « circa res Deo oblatas aliquid fit ». La consécration séparée du pain et du vin rappelle la séparation réelle du Corps et du Sang du Christ pendant la passion, et ainsi la double consécration ajoute à la réalité du sacrifice le caractère commémoratif. — Le P. Kramp fait une application bien différente de la définition de saint Thomas. Quoique l'humanité du Christ soit l'offrande définitive (endgültige), le pain et le vin sont d'abord offerts à Dieu comme *hostia mutanda et consecranda* (p. 295). C'est sur eux que s'exerce l'action sacrificielle de la consécration. Cette thèse n'est pas nouvelle, et l'auteur la signale chez le cardinal Tolet et Ruard Tapper de Louvain. Il ne se dissimule pas les objections qu'on peut faire, et s'applique à y répondre d'avance. Si l'on objecte que selon la persuasion commune, le Christ seul est proprement l'objet de l'offrande et non le pain et le vin, le P. K. répond qu'il n'y a là qu'une simple déduction, qui tombe avec la théorie dont elle dérive. Inutile d'ajouter que tous ne se contenteront pas de cette réponse.

L'auteur admet que la double consécration est de droit divin, mais avec d'autres théologiens il opine qu'une seule consécration suffit à l'essence du sacrifice. C'est, croit-il, une conséquence de la définition posée. Ici il y a peut-être un peu de confusion. Un rite apte à être institué comme sacrifice ne devient tel que par l'institution. Nous savons que le Christ a institué le sacrifice de la messe avec une double consécration, mais nous ignorons l'institution d'un sacrifice avec une consécration. Rien donc ne nous autorise à affirmer autrement qu'en théorie qu'une seule consécration pourrait suffire à l'essence du sacrifice de la Messe.

Le P. K. qui tient l'opinion opposée doit se demander si elle n'enlève pas à la messe son caractère de sacrifice relatif fondé sur la double consécration. Il essaie de montrer que, même dans cette hypothèse, la Messe demeure une représentation du sacrifice de la Croix. Si le lecteur ne se rend pas à l'argumentation de l'auteur il lui saura gré de l'avoir fait pénétrer plus profondément au cœur du problème posé. La doctrine du Concile de Trente et l'enseignement de la tradition plus ancienne feront l'objet d'un publication spéciale.

P. Schepens, s. i.

G. Rauschen. **Grundriss der Patrologie.** *Herders theologische Grundrisse.* 8e et 9e Édit., Freiburg, i. B., Herder, 1926. 11 × 17 cm., xx-484 p. Prix : relié 10 Mk.

Il serait difficile de présenter plus de choses en moins de pages. L'ouvrage de G. Rauschen, qui avait déjà atteint un tirage de dix mille exemplaires du vivant de son auteur (jusqu'en avril 1917), en arrive

cette fois à son dix-septième mille et à sa neuvième édition. C'est dire combien les éditions successives ont su perfectionner le travail primitif. Heureuse disposition de la matière, concision et lucidité de l'énoncé, richesse de l'information, enrichissement de notices multiples, précision des détails, relief de l'élément principal, exactitude et plénitude de la bibliographie judicieusement choisie, clarté de la typographie, tout s'unit pour faire de ce volume des *Theologische Grundrisse* de Herder à peu près un modèle de présentation. L'aspect doctrinal des œuvres de chaque écrivain a reçu une attention spéciale, plus développée qu'on ne l'avait fait jusqu'ici. Sans entrer dans le détail de ces pages, — nous indiquerons ailleurs quelques rectifications, compléments, etc., — remarquons seulement qu'il y a place encore pour un progrès dans la hiérarchie des titres et des sous-titres. Ajoutons que la succession rapide des éditions toujours tenues à jour fournit au travailleur spécialiste un excellent répertoire de consultation et que les références marginales aux trois *Enchiridia* de Herder ont le grand avantage de solliciter le lecteur à prendre contact avec les principaux textes doctrinaux.

J. DE GHELLINCK, S. I.

The Incarnation. Papers from the Summer School of Catholic Studies, held at Cambridge, July 25-31, 1925, edited by the Rev. C. LATTEY, S. I., Cambridge, W. Heffer et Sons, 1926, 13 × 19 cm., XV-216 p., 1 gravure hors texte. Prix : 7/6^{d} net.

La « *Summer School* », dont le succès va croissant, a célébré le XVI^{e} centenaire du concile de Nicée, en consacrant ses leçons à l'Incarnation. En voici la suite : L'attente messianique (R. P. Boyban) ; la préparation juive (R. J. P. Arendzen) ; la préparation des païens (R. C. C. Martindale) ; les synoptiques (R. Hugh Pope) ; saint Jean (R. C. C. Martindale) ; saint Paul (R. Lattey) ; les Pères et les conciles (R. Myers) ; les scolastiques (R. de la Taille) ; Marie dans l'Église primitive (R. Th. Garde) ; la Kénose (R. A. Knox) ; le critérium rationaliste (R. R. Downey). Le point de vue apologétique prédomine, ce qui donne à ces conférences plus d'actualité. Signalons à l'attention des théologiens les articles remarquables du R. P. de la Taille, et du R. Knox. Mais toutes ces leçons peuvent être considérées comme des modèles du genre, par leur clarté et la solidité de la doctrine.

E. HOCEDEZ, S. I.

M. GRABMANN. **Thomas von Aquin.** 5^{e} éd., München, Kösel-Pustet, 1926, 16 x 11 cm., 172 p. Prix : 2 Mk.

Le succès de ce petit livre, arrivé à sa 5^{e} édition, est bien mérité : écrit par le savant le plus compétent dans l'histoire de la scolastique,

il est la meilleure introduction à une étude de saint Thomas. La première partie parle de la personnalité du saint docteur, de sa vie, de ses œuvres, de son génie particulier, des sources de sa doctrine et de son influence. La seconde est consacrée à sa doctrine. Dans une conclusion fort intéressante l'auteur montre quelle méthode il faut employer pour connaître scientifiquement le thomisme. Le commentaire dialectique jusqu'ici en honneur, et qui a donné d'ailleurs d'excellents résultats, devrait être complété par une étude *historique* de la pensée du saint docteur et de son *développement*, en fonction du mouvement des idées théologiques du XIII^e^ siècle. Ce livre devrait être entre les mains de tous les théologiens.

E. Hocedez, s. i.

J. Volkelt. **Kant als Philosoph des Unbedingten** (*Weisheit und Tat.* Heft 5). Erfurt, Kurt-Stenger, 1924, 15 x 23 cm., 21 p. Prix : 1,40 Mk.

Prononcé à l'Université de Leipzig lors des fêtes du deuxième centenaire de la naissance de Kant, ce discours avait été intentionnellement composé pour un auditoire de profanes. Mais il trace de la physionomie philosophique de Kant un contour si net que les professionnels le liront avec profit, même là où ils seront tentés de contester la fidélité du portrait. Pour M^r^ V. deux courants de direction opposée se laissent discerner dans la pensée Kantienne, l'un critique, défiant, jaloux de ne jamais franchir le barrage du phénomène, l'autre impétueusement, instinctivement métaphysique, envahissant à chaque instant la rive interdite de l'Absolu. Le Kant des Néo-Kantiens, purement critique et et par là plus logique est un Kant appauvri, historiquement moins vrai et surtout moins stimulant. Au fond, la métaphysique est la passion secrète du génie philosophique à l'œuvre dans l'auteur des trois critiques. M^r^ V. montre fort bien comment ce génie débouche constamment dans la mer du Transcendent, du mystique même.

Devons-nous faire remarquer combien ce Kant, à première vue paradoxal mérite d'être confronté avec le Kant subjectiviste des manuels ? La petite phrase, alerte et claire de M^r^ V. agit fréquemment sur l'esprit de l'auditeur, comme une affiche lumineuse. Pour donner à un homme cultivé mais non philosophe de profession une idée de Kant et du Kantisme, nous lui recommanderions la lecture de cette « Festrede ».

François Jansen, s. i.

Arnou. *La morale des affaires.* **Contre le bénéfice exagéré.** Paris, Éditions Spes, 1925, 19 × 12 cm., 64 p. Prix : 3 fr. 75.

La première partie de l'ouvrage rappelle les efforts du législateur *français* soucieux de protéger le public contre les manœuvres et les

exigences excessives de marchands sans scrupules. L'expérience a démontré que les articles 419 et 420 (qui punissaient les *manœuvres* des spéculateurs lorsqu'elles avaient *réussi*) étaient insuffisants. C'est pourquoi le Parlement français a voté la loi de 1916 destinée à frapper tous ceux qui influencent les prix « *dans un but de spéculation illicite* ». Mais les tribunaux ont été très embarrassés dans l'application de cette loi. Comment déceler *l'intention délictueuse* visée par la loi ? Les juges ont condamné surtout des commerçants improvisés, mais aussi des professionnels, qui avaient réalisé des *bénéfices exagérés*.

L'évaluation des « bénéfices exagérés » a donné lieu à d'interminables discussions. Aussi cette question a-t-elle soulevé de graves débats au Parlement en 1922 à l'occasion de la prorogation de la loi de 1916 et en 1924 à propos de la modification de l'article 419 du Code Pénal.

Dans la deuxième partie, l'auteur examine comment il faut définir le *prix légitime* dans le régime économique actuel où le *monopole,* plus ou moins dissimulé, tend à se substituer à la libre concurrence, rendant impossible « l'estimation commune » dont parle la théologie morale classique. Il cherche ensuite comment on pourrait réprimer le bénéfice exagéré dans le système pénal français actuel. L'exposé est clair et bien documenté. J. A.

KAPLAN FAHSEL. **Gespräche mit einem Gottlosen.** Fribourg en Brisgau, Herder, 1926, 24 × 16 cm., p. 213. Prix : 4,20 Mk ; relié 6 Mk.

Les Dialogues du Kaplan Fahsel répondent à ce que permettait d'attendre son *Überwindung des Pessimismus*. Leur mérite est moins l'originalité indéniable qu'un extraordinaire talent d'exposition. La doctrine catholique (sur la foi, la révélation, la grâce, la vie surnaturelle, les anges, le paradis, l'Église) se présente en une suite d'idées lucides, simples, pénétrantes, concises et agréables.

Cet exposé s'adresse à un athée sceptique, dilettante intellectuel (« *Wirklich verlockend ist nur das Interessante* », p. 161), à un Ulysse, moins la nostalgie («... *dem es zu keiner Heimat zurückverlangt, dem der Weg alles ist* », p. 116). H. Fahsel honore son adversaire ; il le suppose instruit, perspicace, bienveillant : nous assistons à des passes entre maîtres d'armes, non à des leçons d'escrime. Dans l'atmosphère d'une discrète aménité l'objection se poursuit et s'enchaîne, vivante, actuelle, impressionnante ; le Kaplan lui fait front et la rencontre dans ses nuances, sans la dénaturer. La tactique de ces réponses, le secret de leur force et de leur concision semble être le choix judicieux de l'angle d'attaque, au prix, parfois d'un déplacement, d'un redressement de la discussion.

Ce livre est un arsenal d'arguments apologétiques, un modèle de logique rigoureuse et hardie et une magistrale philosophie de notre

religion. La défense des dogmes n'y est, au fond, qu'un enseignement correct et approfondi, adapté à ces courants capricieux de la pensée profane d'aujourd'hui, que l'auteur saisit à merveille, sans doute pour l'avoir vécue jadis. Dans ces pages, où pas une ligne n'est blanche, il y a tout un cours de théologie scolastique et positive, sous une forme littéraire peu banale. M. Ledrus, s. i.

G. Daumas. **Pour former une élite.** *Causeries familiales.* 2e série. Paris, Beauchesne, 20 × 13 cm., viii-210 p. Prix : franco 16,50 fr.

Exquises, ces causeries à des jeunes gens, dangereux et délicat auditoire, nullement préoccupé d'analyser le sermon comme un texte classique, mais discernant avec un sûr instinct le faux du réel. Une jeune âme ne prête attention qu'aux paroles qui sont le clair miroir où sa vie extérieure, sa vie intérieure se reflètent, avec ce profil net qu'un objet prend sur une glace biseautée. Un rire malicieux accueille tout ornement pompeux, tandis que l'exacte réalité fascine. Il me souvient d'un jeune latiniste de 3e disant après un sermon : « Mais ce n'est pas d'un orateur ! c'est clair et c'est intéressant » ! Précisément : la jeunesse ne « coupe » plus dans l'éloquence : elle veut la clarté et la saignante vérité ; pour la leur donner, il faut de rares qualités. C'est le précieux mérite de ces causeries : Lisez, p. ex., « L'Esprit de richesse — La Vocation — Soyez fana [-tique] ». Puissent tous ceux qui s'adressent à la jeunesse parler ainsi. L. De Coninck, s. i.

D. Gorce. **Beatus vir... Méditation de la loi et du bonheur chrétien.** Desclée, De Brouwer & Cie, 1926, 19 × 12 cm., 199 p.

Trop de laïcs ignorent la Sainte Écriture. Le Docteur Gorce n'est pas de ceux-là. Il médite les psaumes et fréquente les Pères. Aucune prétention dans ses pages, il paraphrase simplement le psaume avec la sincérité du croyant qui comprend, vit et goûte la plénitude du christianisme intégral. J. F.

Dr P. Expeditus Schmidt, O. F. M. **Magnalia Dei. Ein Aufriss der christlichen Gedankenwelt für Katholiken und Nichtkatholiken gezeichnet von...** München, Kösel-Pustet, 1926, 20 × 13 cm., 170 p. Prix : relié 3,50 M., broché 2,50 M.

Combien de catholiques tièdes parce qu'ils ignorent le sens réel des formules où s'exprime leur foi, combien de non-catholiques retenus loin de l'Église par leurs préjugés ! Aux uns et aux autres le P. Schmidt

expose, sans polémique, dans une langue simple et claire, les dogmes les plus fondamentaux ou les plus consolants ou les plus incompris. La méthode rappelle un peu l'apologétique de Mgr Bougaud. On pourra recommander ce livre aux laïcs cultivés, catholiques ou hétérodoxes. J. C.

G. GIBERT, S. I. **Les petits Chinois ou la Sainte Enfance au Vicariat de Nankin.** 2e série. Téqui, 1926, 18 × 11 cm., 94 p., illustrations nombreuses. Prix : 2 fr.

Une poignée d'histoires touchantes, qui ne peut manquer de ravir nos tout petits en leur apprenant à aimer l'œuvre des missions.

A. H., s. I.

Summa Theologica Sti Thomae Aquinatis de novo edita cura et studio Collegii Prov. Tolosanae O. P. apud S. Maximinum : Ia Pars. Parisiis, Andreas Blot, 1926, 11 × 16 cm., XXX-1408 p.

Une « *édition de poche* » de la Somme de S. Thomas : Les 119 Qes de la « Prima » tenant sur les 1408 pages, papier indien, d'un charmant volume à tranche rouge, format du bréviaire moyen ; caractère très lisible ; cela peut s'emporter en voyage ; cela se met dans un coin de valise ; cela dispense de traîner en classe un lourd in-folio ; *l'idéal du maniable.* L'édition sera complète en six volumes. F. C.

Un Professeur de Séminaire. **Adorons le Christ-Roi ! —** *La fête et la messe de Jésus-Christ Roi. — Textes liturgiques. — Doctrine catholique.* Paris, Téqui, s. d., 19 × 12 cm., VII-190 p.

Le Saint Père, en instituant la nouvelle fête de Jésus-Christ Roi a voulu qu'elle soit célébrée non seulement par le clergé, mais aussi par le peuple ; cela suppose évidemment que les fidèles la connaissent et la comprennent.

Faire connaître et faire comprendre la fête de Jésus-Christ Roi voilà le but de cet opuscule dans lequel l'auteur donne d'abord quelques notions sur la fête et la doctrine de l'Église relative à la Royauté du Christ, commente ensuite les différentes parties de la messe, et enfin montre la Royauté de Jésus dans la liturgie et la vie pratique.

Excellente brochure où l'auteur a mis tout son cœur. J. P.

La Milice Angélique. Éditions de la *Vie Spirituelle.* Paris, Desclée, s. d., 16 × 10 cm., 48 p.

Très volontiers, nous recommandons aux lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique* cet opuscule qui contient les renseignements théoriques et pratiques les plus complets sur la « Confrérie de la Milice Angélique »; nous saisissons avec empressement l'occasion qui nous est offerte de répondre à la prière expresse formulée par S. S. Pie XI dans l'encyclique « *Studiorum ducem* ». Aujourd'hui plus que jamais la « Milice Angélique » est nécessaire. Sans vouloir déprécier des actions parallèles qui ne s'inspirent pas directement de l'idée religieuse, nous estimons, avec l'auteur anonyme de la brochure, que « la vraie ligue chrétienne pour la moralité privée et publique... pour la propreté de la rue et des lieux publics... c'est la Milice Angélique de saint Thomas d'Aquin ».

François Jansen, s. i.

L. Rouzic. **Les Saints Ordres,** *Doctrine et Action.* Paris, Téqui, 1926, 19 × 12 cm., un vol., xii-522 p. Prix : 12 fr.

L'auteur a écrit son livre *pour les prêtres* afin de les aider à méditer doucement la grandeur et les devoirs de leur vocation ; pour les *séminaristes,* afin de les encourager dans le grand labeur de leur préparation au sacerdoce ; *pour les laïques,* afin de leur inspirer un grand respect des saints ordres et de les décider à prier souvent pour les prêtres et à contribuer au développement des œuvres qui favorisent le recrutement sacerdotal.

L'ouvrage répond très bien à ce programme : il expose simplement mais exactement les notions théologiques nécessaires ; explique les principaux usages liturgiques, rappelle les grands devoirs de piété et de zèle qui incombent aux ministres sacrés, groupe les renseignements historiques que l'on possède relativement aux différents ordres, raconte agréablement de jolies anecdotes.

La lecture de ce livre est donc agréable, instructive, édifiante et ne peut manquer de produire les bons fruits qu'en espère le pieux auteur.

J. A.

G. Gasque. **L'Eucharistie et le Corps mystique.** Paris, Éditions Spes, 1925, 252 p.

On présente d'ordinaire l'Eucharistie comme une pourvoyeuse de grâce individuelle, on remarque moins qu'elle opère encore l'union universelle de l'humanité avec le Christ, et par le Christ, avec Dieu. Son corps de chair que Jésus nous a laissé est destiné à nourrir et épanouir son corps mystique. Telle est la belle conception dogmatique que M. Gasque développe en ces pages. Il y montre successivement comment l'Eucharistie est le sacrifice du corps mystique, puisqu'elle est offerte avec Lui, par Lui et pour Lui, — comment elle en est le sacrement qui en assure l'unité.

L. M.

E. ROUPAIN, S. I. **Sur les pas de Jésus.** *Réflexions et Lectures.* Ire série. Paris-Tournai-Rome, Desclée, 1926, 15 × 9 cm., IX-588 p. Prix : 7,50 fr.

Excellent petit livre. — Réduit aux proportions d'un *vade-mecum,* il a cependant une valeur doctrinale qui le fera lire et méditer avec fruit tant par les prêtres que par les fidèles désireux de s'instruire et d'approfondir leur dévotion. Soulignons le choix très judicieux de lectures annexé aux solides méditations proposées par l'auteur. Elles sont toutes puisées aux sources les plus authentiques de la pensée chrétienne : encycliques, vies des saints, grands ascètes, vrais mystiques. Chaque sujet peut ainsi être très utilement prolongé selon la dévotion d'un chacun. Il faut souhaiter à ce petit livre la diffusion la plus large.

J.-M. DE B.

J. GAY. **Les Papes du XIe siècle et la chrétienté.** Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Paris, Lecoffre-Gabalda, 1926, 19 × 12 cm., XVIII-428 p. Prix : 20 fr. net.

Deux grands courants dominent à cette époque la vie agitée de la chrétienté latine : c'est d'abord le mouvement intérieur vers la réforme, la « purification du sanctuaire », qui part des monastères et gagne de proche en proche ; c'est ensuite l'établissement, puis la ruine de la tutelle germanique sur la Papauté. Dans cet exposé fort dense, mais clair, les connaisseurs s'étonneront souvent de trouver en si peu de place l'exposé lucide des événements les plus enchevêtrés ; mais surtout ils apprécieront le souci constant de M. G. de délimiter nettement les contours de son sujet et de déterminer les rôles respectifs des grands acteurs du drame qu'il nous raconte. Il l'a fait avec autant de sureté que de modération, nous donnant un instrument de travail remarquablement au point.

Edm. LAMALLE, S. I.

(R. P.), MORTIER, O. P. **De la joie d'aimer Dieu selon l'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.** Éditions de la Vie Spirituelle, Desclée et Cie, 1926, 16 × 10 cm., 48 p.

La joie d'aimer Dieu, source de joies aussi diverses que nombreuses, ou, plus simplement, principe de joie universelle, tel est le thème de cette excellente brochure ; le R. P. Mortier l'étudie dans l'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ; c'est à ses pieds qu'il dépose son opuscule « humblement et joyeusement, avec la plus vive reconnaissance » ; il la prie de s'en servir pour répandre *sa* joie dans les âmes, *la joie d'aimer Dieu.*

Ces pages respirent le parfum d'une délicate piété ; la limpidité transparente de l'expression leur donne un cachet de réelle distinction.

François JANSEN, S. I.

Ouvrages envoyés à la Rédaction

F. WEINHADL. *Meister Eckehart im Quellpunkt seiner Lehre.* (*Weisheit und Tat..*, Heft. 7) 2e ed. Erfurt, Kurt Stenger, 1926, 23 × 16 cm., 52 p. Prix : 2,40 Mk.

F. FELDMANN und H. HERKENNE. *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten. II Band. 4 und 5 Abt. das *Buch der Richter und das Buch Ruth...* von Dr A. SCHULTZ. Bonn, Hanstein, 1926, 25 × 17 cm., 128 p. Prix : 4,20 Mk.

L. PAULOT. *L'esprit de Sagesse.* Essai de synthèse des principes généraux de la vie intérieure (Édit. de la *Vie Spirituelle*). Paris, Desclée, 1926, 20 × 13 cm., XIX-467 p. Prix 12 fr.

I Libri poetici della Biblia, tradotti dai testi originali e annotati dal P. A. VACCARI, S. I. Roma. Istituto Biblico, 1925, 21 × 15 cm., XV-415 p. Prix : 10 L.

G. MARTIN. *La franc-maçonnerie française et la préparation de la Révolution.* Paris, Presses universitaires, 19 × 12 cm., XIX-306 p. Prix : 10 fr.

J. BITTREMIEUX. *De mediatione universali B. M. Virginis...* Bruges, C. Beyaert, 1926, 25 × 16 cm., 319 p. Prix : 20 fr.

J. JOLLIVET-Castelot, membre du parti communiste, S. F. I. C. *Le communisme spiritualiste.* Sin-le-Noble (Nord), 1925, 18 × 11 cm., 127 p. Prix : 3,50 fr.

J. VAN VOLCKXSOM. *Qui a raison?* Lierre, Taymans, 17 × 11 cm., 61 p.

E. FAVIER. *Les déformations de l'Évangile.* Paris, Éd. Spes, 1926, 18 × 11 cm., VI-105 p. Prix : 6,60 fr.

M. FAVIER. *L'Assomption corporelle de la Mère de Dieu.* Paris, Éd. Spes, 1926, 18 × 11 cm., 129 p. Prix : 7,15 fr.

Dr E. HUBERT. *Le devoir du médecin.* Éd. annotée par J. SALSMANS, S. I. Bruges, Beyaert, 18 × 11 cm., VI-184 p. Prix : 8 fr.

O. HABERT. *Le Primat de l'intelligence dans l'histoire de la pensée.* Paris, Beauchesne, 1926, 24 × 15 cm., XV-448 p. Prix : 33 fr.

J. SALSMANS, S. I, *Plichtenboekje voor Ziekenverpleging.* Leuven, De Vlaamsche Drukkerij, 1926, 16 × 12 cm., 76 p.

J. M. HERVE. *Manuale Theologiae dogmaticae.* Vol. IV. De *SS. Eucharistia. — De Paenitentia et Indulgentiis. — De E. Unctione. — De Matrimonio. — De Novissimis.* Paris, Baston, Berche et Pagès, 1926, 23 × 14 cm., XI-686 p.

E. DUBLANCHY, S. M. *La Voix de Pierre pour l'Indépendance de Pierre.* Paris, Bonne Presse, 20 × 13 cm., VI-190 p.

La légende des trois compagnons. Vie de S. François d'Assise par Fr. Léon, Fr. Ange, Fr. Rufin, traduite par L. Richard. Paris, L'Artisan du livre, 1926, 19 × 13 cm., 232 p. Prix : 15 fr.

E. Roupain, s. i. *Sur les pas de Jésus.* Réflexions et lectures, 2e serie. Paris, Desclée, 1926, 16 × 9 cm., 600 p. Prix : 7,50 fr.

F. Claeys Boùùaert et G. Simenon. *Manuale Iuris Canonici,* 2e ed. Gand et Liège, 26 × 16 cm., xvi-808 p. Prix : 35 fr.

De bonden van het H. Hart. Congres van Brugge. Mechelen, Secretariaat der Bonden, 18 × 13 cm., 155 p.

R. P. V. Raymond, o. p. *Trois lis eucharistiques.* La Bienheureuse Imelda, patronne de la première communion et les petits clercs de Santarem; Avignon, Aubanel, 14 × 10 cm., x-69 p. Prix : 2,05 fr.

Id. *La Sainte Communion.* Choix de pensées des maîtres de la Vie Spirituelle. Ibid., xi-62 p. Prix : 2,05 fr.

Bruyère. *Les commandements de l'amour divin.* Ibid., 16 × 10 cm., 76 p. Prix : 3.50 fr.

L'Art de se bien connaître, moyen de se perfectionner. Ibid., 19 × 12 cm., viii-95 p. Prix : 5 fr.

R. de Thomas de Saint Laurent. *Ames de Saints. Saint Jean de la Croix.* Ibid., 19 × 12 cm., 77 p. Prix : 4 fr.

Ch. Cordonnier. *Aux Dames et aux jeunes filles. Une visite à Béthanie.* La vie de piété. Ibid., 10 × 12 cm., 280 p. Prix : 10 fr.

P. Milet. *La Vie des Saints. Saint François d'Assise.* Paris, Bonne Presse, 19 × 12 cm., 64 p.

1927. *Almanach du Pèlerin.* Ibid., 26 × 18 cm., 127 p. Prix : 2 fr.

Joseph-Marie Canivez, o. cist. *L'Ordre de Cîteaux en Belgique.* Aperçu d'histoire monastique. Forges-lez-Chimay, Abbaye de N.-D. de Scourmont, 1926, 21 × 14 cm., xii-551 p.

E. Tobac. *Les cinq livres de Salomon.* Bruxelles, Vromant, 1926, 18 × 11 cm., 217 p. Prix : 11,20 fr.

E. Namer. *Les aspects de Dieu dans la philosophie de Giordano Bruno.* (Collection historique des grands Philosophes). Paris, Alcan, 1926, 23 × 14 cm., 159 p. Prix : 15 fr.

G. E. Hodgson. *The sanity of mysticism.* A study of Richard Rolle. London, The Faith-Press., 1926, 18 × 11 cm., 227 p.

Richard de Saint-Victor. *Les quatre degrés d'amour ardent. (Chefs d'œuvres ascétiques et mystiques).* Trad. par E. Leclef. Éditions de la *Vie spirituelle,* 16 × 10 cm., 52 p. Prix ; 1,50 fr.

1927. *Almanach du Propagateur des trois Ave Maria.* Gembloux, Bureau du Propagateur. Prix : 1,85 fr.

1927. *Almanach du Petit Propagateur.* Ibid., Prix : 1,60 fr.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI. Imprimé en Belgique

TABLES MÉTHODIQUES PARTICULIÈRES

I

Actes du Saint-Siège par ordre des Congrégations

N. B. — *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque.*

Pour faciliter les recherches par ordre de livraison, voici la pagination des différents numéros de l'année.

Janvier	1-80	**Juin**	401-480
Février	81-160	**Juillet**	481-560
Mars	161-240	**Septembre**	561-640
Avril	241-320	**Novembre**	641-720
Mai	321-400	**Décembre**	721-800

Actes du Souverain Pontife. — *Division ecclésiastique de la Pologne.* **65.** — Bulle d'*extension du jubilé de l'année sainte en 1926.* **148.** — Lettre encyclique *sur l'institution de la fête du Christ-Roi.* **217.** — Lettre encyclique pour *promouvoir les Missions.* **373.** — Lettre encyclique sur *saint François d'Assise.* **532.** — Motu proprio *fusionnant deux Instituts de préparation aux missions.* **615.** — Lettre aux *Vicaires et Préfets apostoliques de Chine*.* **615.** — Lettre de S. S. Pie XI au sujet de l'*Action Française*.* **699.**

Affaires ecclés. extraordinaires (S. Congrégation des). — *Constitution et compétence*.* **305.**

Concile (S. Congrégation du). — *L'Habit choral*.* **66.** — *État civil et bénéfices*.* **295.** — *Incardination par attribution d'un bénéfice*.* **296.** — *Office du chanoine pénitencier et présence au chœur*.* **464.** — *Les ducs universitaires en Allemagne*.* **542.** — Circulaire à tous les ordinaires sur *les prêtres se rendant hors de leur diocèse*.* **619.**

Consistoriale (S. Congrégation). — *Nomination d'un ordinaire militaire*.* **298.**

Commission d'interprétation du Code. — *De temporis supputatione*.* **225.** — *De praecedentia inter Episcopos suffraganeos*.* **226.** — *De Collatione beneficiorem*.* **226.** — *De praecedentia Vicarii foranei*.* **227.** — *De sacris processionibus*.* **227.** — *De admissione Oriundalium ad novicialum*.* **228.** — *De reservatione casuum*.* **229.** — *De forma celebrationis matrimonii*.* **230.**

— *De missa in matrimoniis mixtis* *. **230.** — *De sepultura ecclesiastica* *. **231.** — *Réponse à divers doutes* *. **787.**

Pénitencerie. (S. Tribunal de la). — *Chapelets en verre et indulgences.* **306.**

Propagande (S. Congrégation de la). — *Pieuse union du Clergé en faveur des Missions.* **706.**

Religieux (S. Congrégation des). — *Institut de droit pontifical* *. **298.**

Rites (S. Congrégation des). — *Approbation de l'office pour la fête de Jésus-Christ-Roi* *. **299.** — *La forme des chasubles* *. **300.** — *Les répons du premier nocturne et le dernier évangile du dimanche.* **305.** — *Doutes divers* *. **464.** — *Décret ou déclaration sur les offices propres* *. **544.** — *Doutes sur la Consécration du genre humain au Sacré-Cœur.* **622.** — *Doutes sur le propre calendrier des Congrégations religieuses.* **622.**

Rote (Tribunal de la). — *Dispositif des sentences rendues en 1925* *. **306.**

Sacrements (S. Congrégation des). — *Des parrains pour le baptême* *. **386.**

Saint-Office (S. Congrégation du). — *Excommunication Nominale.* **295.** — *Communiqué.* **542, 616.** — *Instruction du St-Office sur la Crémation*. **616.**

Séminaires et Universités (S. Congrégation des). — *Rapport triennal sur la situation des séminaires diocésains.* **469.**

Secrétairerie d'État. — *Circulaire à tous les nonces, internonces et délégués du Siège Apostolique, et à tous les ordinaires d'Italie, sur la condition inique du catholicisme au Mexique.* **623.**

II

Actes du Saint-Siège par ordre chronologique

Abréviations. — S. S. : *Actes du Souverain Pontife.* — Aff. : *Affaires eccl. extraordinaires.* — Cér. : *S. Congr. Cérémoniale.* — Conc. : *S. Congr. du Concile.* — Consist. : *S. Congr. Consistoriale.* — Com. : *Commission d'interprétation du Code.* — Pénit. : *S. Pénitencerie.* — Prop. : *S. Congr. de la Propagande.* — Rel. : *S. Congr. des Religieux.* — Rit. : *S. Congr. des Rites.* — Rote : *Tribunal de la Rote.* — Sacr. : *S. Congr. des Sacrements.* — Off. : *Saint-Office.* — Sém. : *S. Congr. des Séminaires et Universités.* — État : *Secrétairerie d'État.*

1923

9 juin. *Conc.* **464.**

1924

2 février. *Sém.* **469.**

1925

14 février. *Conc.* **296.**
6 mars. *Consist.* **298.**
4 avril. *Conc.* **542.**
16 mai. *Conc.* **295.**
13 juin. *Conc.* **542.**
13 juin. *Conc.* **66.**
5 juillet. *Off.* **305.**
11 juillet. *Conc.* **296.**
28 oct. *S. S.* **65.**
6 nov. *Rites* **464.**
10 nov. *Com.* **230.**
10 nov. *Com.* **231.**
10 nov. *Com.* **229.**
10 nov. *Com.* **228.**
10 nov. *Com.* **227.**
10 nov. *Com.* **227.**
10 nov. *Com.* **226.**
10 nov. *Com.* **226.**
10 nov. *Com.* **225.**
24 nov. *Rel.* **298.**
25 nov. *Sacr.* **386.**
9 déc. *Rites.* **300.**
11 déc. *S. S.* **217.**
11 déc. *Rites.* **305.**
11 déc. *Rites.* **468.**
12 déc. *Rites.* **299.**
21 déc. *Pénit.* **306.**
25 déc. *S. S.* **148.**
Rote. **306.**

1926

25 janvier. *Off.* **295.**
20 février. *Rites.* **544.**
28 février. *S. S.* **373.**
4 avril. *Prop.* **706.**
23 avril. *Off.* **542.**
28 avril. *Rites.* **622.**
30 avril. *S. S.* **532.**
14 mai. *Rites* **622.**
23 mai. *S. S.* **615.**
19 juin. *Off.* **616.**
1 juillet. *Conc.* **619.**
2 juillet. *État.* **623.**
5 sept. *S. S.* **699.**
10 nov. *Com.* **230.**

III

Table des articles, consultations et notes

Articles. — *L'Apôtre de la Belgique, Saint Amand.* **1, 108.** — *Les Lignes essentielles du Freudisme* (suite). **13.** — *Quelques indications sociales.* **50.** — *La Fonction de l'Autorité.* **81.** — *La matière absolument grave dans le vol.* **123.** — *L'extension du jubilé.* **133.** — — *Le Christ-Roi.* **161.** — *Exégèse catholique, exégèse protestante.* **166.** — *L'école catholique.* **184.** — *Vie religieuse et piété filiale.* **201, 268.** — *A la pieuse mémoire du Cardinal Mercier.* **241.** — *Le Cardinal Mercier et la théologie.* **256.** — *Bourdaloue, prédicateur de la grâce.* **282.** — *L'Encyclique sur les Missions.* **321.** — *L'Évangile de Saint Jean d'après son plus récent commentaire.* **335.** — *La philosophie de Joseph de Maistre.* **350.** — *L'Idée d'incarnation et les religions non-chrétiennes.* **401.** — *L'avenir du Catholicisme en Allemagne. Lumière et ombre.* **409.** — *Vinification scientifique et vin de messe.* **423.** — *La Confession pour la Communion*

fréquente. **451.** — *Le Mystère d'Incarnation est-il spécifiquement chrétien ?* **482.** — *Un grand évêque : Mgr Korum, d'après une biographie récente.* **499.** — *La Chronique d'Arbèle.* **511.** — *La vie de la grâce.* **561.** — *Saint Paul écrivain.* **579.** — *Le Bienheureux Juan de Avila et les Jésuites espagnols.* **596, 674.** — *L'onction du Saint-Esprit.* **641.** — *Saint Paul et l'Unité de l'Église.* **656.** — *La sainte vertu d'Espérance.* **776.** — *Le Christ mystique.* **721.** — *Pour la chasteté des jeunes gens.* **733.** — *Notes sur Marie-Médiatrice.* **748.**

Bulletin de Droit canonique. — 393

Consultations. — *Facultés déléguées par le S.-Siège.* **66.** — *Confession et direction.* **68.** — *Peut-on placer une statue du Sacré-Cœur sur le maître-autel ?* **293.** — *Jeûne eucharistique.* — *Un cas pratique.* **462.** — *Visites en groupe pour le Jubilé.* **697.** — *Les offices du Christ-Roi et ceux de S. Pierre Canisius et Thérèse de l'Enfant Jésus.* **526.** — *Cas de justice.* **785.**

Notes de Littérature ecclésiastique. — *Richard de Middleton.* **60.** — *L'émancipation religieuse des Républiques hispano-américaines.* **208.** — *Les aloges.* **528.** — *Un commentaire monumental des Actes des Apôtres.* **612.** — *Un instrument de travail théologique.* **684.** — *Les collections de textes pour l'étude des sources de la théologie.* **685.** — *Un nouveau Commentaire de l'Ancien Testament.* **690.**

Notes de Métaphysique. — *Métaphysique et sciences.* **329.** — *Métaphysique et connaissance.* **447.** — *Comment constituer la métaphysique ?* **518.** — *Encore quelques mots sur la connaissance sensible.* **523.**

IV

Table des sujets traités par nom d'auteurs

Anonyme. — Le Christ-Roi. **161.**

Arendt, s. j. (R. P. Jos.). — La matière absolument grave dans le vol. **123.**

Aubry, s. j. (R. P. J.-M.). — Saint Paul écrivain. **579.**

Brisbois, s. j. (R. P. E.). — Compte rendu. **233.**

Brouillard, s. j. (R. P. René). — Vinification et vin de messe. **423.**

Calès, s. j. (R. P. J.). — L'Évangile de Saint Jean d'après son plus récent commentaire. **335.** — Un commentaire monumental des Actes des Apôtres. **612.**

Castillon, s. j. (R. P.). — La Confession pour la Communion fréquente. **451.**

Cerfaux. (Chan.). — Saint Paul et l'Unité de l'Église. **656.**

Charles, s. j. (R. P. P.). — Le Cardinal Mercier et la théologie. **256.** — L'Encyclique sur les missions. **321.**

Cremers, s. j. (R. P. V.). — Comptes rendus. **155, 473, 475, 478.**

Creusen, s. j. (R. P. J.). — Facultés déléguées par le S.-Siège. **66.** — Confession et direction. **68.** — L'extension du Jubilé. **133.** — L'École catholique. **184.** — Bulletin canonique. **393.** — Un grand évêque : Mgr Korum, d'après une biographie récente. **499.** Comptes rendus. (J. C.). **71, 309, 310, 311, 312, 313, 553, 717, 795.**

Daeschler, s. j. (R. P. R.). — Bourdaloue, prédicateur de la grâce. **282.**

De Buck, s. j. (R. P. J. M.). — Le B^x^ Juan de Avila et les Jésuites espagnols, **596, 674.** — Comptes rendus. **798.**

De Coninck, s. j. (R. P. L.). — Comptes rendus. **557, 633, 000.**

Delaye, s. j. (R. P. E.). — La Vie de grâce. **561.** L'onction du Saint Esprit. **641.** — Le Christ mystique. **000.**

Devisé, s. j. (R. P.). — Jeûne Eucharistique. — Un cas pratique. **462.** — Comptes rendus. **72, 76.**

Dieckmann, s. j. (R. P. H.). — La chronique d'Arbèle. **511.**

Duhr, s. j. (R. P. J.). — Un instrument de travail théologique. **684.**

Dumont, s. j. (R. P. J.). — Compte rendu. **634.**

Francken, s. j. (R. P. J.). Compte rendu. **557.**

Ghellinck, s. j. (R. P. J. de). — Les collections de textes pour l'étude des sources de la théologie. **685.** — Comptes rendus. **625, 626.**

Giebens, s. j. (R. P. A.). — L'émancipation religieuse des Républiques hispano-américaines. **208.**

Goreux, s. j. (R. P. P.). — La philosophie de Joseph de Maistre. **350.**

Grégoire, s. j. (R. P. A.). Thomisme et méthode. **551.**

Herman, s. j. (R. P. J. B.). Comptes rendus. **553, 714.**

Hocedez, s. j. (R. P. E.). — L'Idée d'incarnation et les religions non-chrétiennes. **401.** — Le mystère de l'Incarnation est-il spécifique-

ment chrétien ? **482.** — Comptes rendus. **70, 232, 307, 545, 547, 632, 715, 792.**

Jansen, s. j. (R. P. F. X.). — Comptes rendus (F. X. J. ; F. J.). **158, 233, 235, 314, 316, 558, 631, 632, 635, 712, 713, 715, 793, 794, 796.**

Jombart, s. j. (R. P. E.). — Vie religieuse et piété filiale. **201, 268.**

Lamalle, s. j. (R. P. E.). — Compte rendu. **796.**

Ledrus, s. j. (R. P. M.). — Comptes rendus. **71, 154, 550, 552. 555, 627, 628, 630, 794.**

Levie, s. j. (R. P. J.). — Exégèse catholique, exégèse protestante. **166.** — Les aloges. **528.** — Un nouveau commentaire de l'Ancien Testament. **690.** — Comptes rendus. **475, 476, 625.**

Malevez, s. j. (R. P. L.). — Compte rendu. **236.**

Maréchal, s. j. (R. P. J.). — Les Lignes essentielles du Freudisme *(suite)*. **13.**

Mersch, s. j. (R. P. E.). — La fonction de l'autorité. **81.** — La vertu d'Espérance. **776.**

Moreau, s. j. (R. P. É. de). — L'Apôtre de la Belgique, St Amand. **1, 108.** — Richard de Middleton. **60.** — L'avenir du Catholicisme en Allemagne. Lumière et ombre. **409.** — Comptes rendus. — **72, 156, 157, 237, 554, 628, 629, 711, 716.**

Pauwels, s. j. (R. P. J.). — Peut-on placer une statue du Sacré-Cœur sur le maître-autel ? **293.** Consultation. **526.** — Comptes rendus. **549, 550.**

Peeters, s. j. (R. P. L.). Compte rendu. **548.**

Salsmans, s. j. (R. P. J.). — Pour la chasteté des jeunes gens. **733.** — Comptes rendus. **75, 310, 559, 625, 630, 632, 634, 712.**

Schepens, s. j, (R. P. P.). Compte rendu. **000.**

Sevrain, s. j. (R. P. Ch.). Compte rendu. **77.**

Scheuer, s. j. (R. P. P.). — Métaphysique et sciences. **329.** — Métaphysique et connaissance. **447.** — Comment constituer la métaphysique ? **518.** — Encore quelques mots sur la connaissance sensible. **523.**

Six, (Abbé). — Quelques indications sociales. **50.**

Thibaut, s. j. (R. P. E.). — Compte-rendu. **557.**

Van Eyen, s. j. (R. P. Fr.). — Compte rendu. **629.**

Vermeersch, s. j. (R. P. A.). — A la pieuse mémoire du Cardinal Mercier. **241.**

Vilain, s. j. (R. P. R.). — Notes sur Marie-Médiatrice. **748.**

V

Bibliographie

Publications nouvelles : **317.**
Ouvrages envoyés à la rédaction : **78, 238, 319, 400, 478, 636, 718, 799.**

Anonyme. Dieu et ses Infinies Perfections. **73.**
id. Leerboeken der Dogmatica. **475.**
id. Richesses insoupçonnées du signe de la Croix. **556.**
id. Une âme d'enfant : Guy de Fontgalland (1913-1925) **558.**
id. L'apostolat missionnaire de la France. **560.**
id. Explication du Saint Sacrifice de la messe. **634.**
id. Vie de la Rév. Mère St Augustin. **717.**
id. La Milice Angélique. **796.**
id. Adorons le Christ-Roi ! **796.**
id. Summa Theologica Sti Thomae Aquinatis. **796.**
Agnel (abbé d'). Saint Vincent de Paul « Directeur de Conscience ». **311.**
Alzon (d'). Méditations sur la perfection religieuse. **631.**
Anizan. Le centre du plan divin. **716.**
Aquin (St Thomas d'). Somme Théologique. **555.**
Arnou. Contre le bénéfice exagéré. **000.**

Barbot. Profils bibliques et profils évangéliques. **555.**
Baudot (Dom J.). Le martyrologe romain. **156.**
Beaufreton. Saint François d'Assise. **74.**
Bergame (B^x^ Venturin de). Directoire Spirituel. **713.**
Beringer. Les Indulgences. **549.**
Bessières. La Mère Desfontaines. **308.**
id. On demande des prêtres. **560.**
Borja (San Francisco de). Meditaciones sobre los evangelios de las fiestas de los santos. **553.**

Boumard. Avis de Piété. **315.**
Bourceret. Cinquante années de laïcité. **560.**
Bover. De cultu S. Josephi amplificando. **632.**
Brugerette (Abbé). L'art de vieillir. Phychologie chrétienne de vieillesse. **633.**
Buysse. Jésus devant la critique. **307.**

Cathala. O. P. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, O. P. **635.**
Cheramy, P. S. S. S. Sébastien hors les murs. **156.**
Cotel, S. J. Catéchisme des vœux. **553.**
Couty. Une âme mystique au temps présent. **315.**
Cros, S. J. Histoire de Notre-Dame de Lourdes. **632.**
Cuthbert, O. S. F. C. Vie de Saint François d'Assise. **554.**

Daumas. Pour former une élite. **795.**
Dieckmann, S. J. De Ecclesia. **473.**
Duplessy. Les Saints Anges. **558.**
id. Retraite de première Communion. **560.**
Duportal. De la volonté. **631.**
Dusauchoy. Saint Paul et le maniement des âmes. **713.**
Dutoit. Chrétiennes ou Païennes. **557.**

Ehl. Shwesternseelsorge. **312.**

Fashel (Kaplan). Die Uberwindung des Pessimismus. **552.**
id. Gespräche mit einen Gottlosen. **794.**
Feldmann. Die Heilige Schrift des A. T. **690.**
Franck, S. J. Phylosophia naturalis. **635.**

Garriguet. Eucharistie et Sacré-Cœur. **629.**
Gasque. L'Eucharistie et le Corps mystique. **797.**
Gay. Les Papes du XI^e siècle et la chrétienté. **798.**
Georce. Beatus vir... Méditation de la loi et du bonheur chrétien. **795.**
George. C. SS. R. Le T. R. P. Achille Desurmont. **77.**
Gibier (Mgr). La France catholique organisée. **78.**
Gilbert S. J. Les petits Chinois ou la Sainte Enfance au Vicariat de Nankin. **000.**
Gillet, O. P. La morale et les morales. **71.**
Giloteaux. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. **76.**
id. La Bienheureuse Thérèse de l'Enfant Jésus et la vie de victime. **76.**
Gogal. Lettre sur l'art, la philosophie, la Religion. **558.**
Gougand, O. S. B. (Dom). Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge. **237.**
Grabmann. Thomas von Aquin. **000.**

Hamon, s. j. Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. L'aube de la dévotion. **158.**
Herkenne. Die H. Schrift des A. T. **690.**
Holemans. Le Saint Curé de Thildonck. **634.**
Hoornaert. s. j. De strijd om de kuischheid. **75.**
Hostachy. Joie et Sainteté. **556.**
Humblet, s. j. Aux jeunes filles. **717.**

Inauen, s. j. Philosophie und grenzwissenschaften. **233.**

Jacquier. Actes des apôtres. **612.**
Jean de Jésus-Marie, o. c. d. Instructions des Novices. **714.**
id. Instruction du Maître des Novices. **714.**
Janssens (miss. van Scheut). Het menschgeworden Woord. **155.**
Jeuné. Une mystique dominicaine, la Vénérable Agnès de Langeac (1602-1634). **77.**

Kramp, s. j. Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie. **000.**

Lagrange. Evangile selon S. Jean. **335.**
Lang. Die Loci theologici des Melchior bano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen methodologie und ihrer Geschichte. **626.**
Lattey, s. j. S. Thomas Aquinas. **233.**
id. The Incarnation. **000.**
Laveille et Collin (Mgr et Abbé). Gabriel Deshayes et ses Familles religieuses. **76.**
Laub. Nervenkraft durch Gottesgeist. **309.**
Lechner. Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla. **232.**
Lejeune, c. ss. r. Retraite anecdotique aux premiers communiants. **559.**
Lennerz, s. j. Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in der letzten hundert Jahren. **628.**
Lenz. Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. **625.**
Longhaye. Dix-neuvième siècle. **636.**
Louismet, o. s. b. L'initiation mystique. **716.**

Maas, s. j. Wapenen tegen het Néomalthusianisme. **559.**
Maranget. La messe romaine. **550.**
Maréchaux, o. s. b. L'œuvre pastorale du Père Emmanuel. **559.**
Mausbach. Ehe und Kindersegen. **313.**
Mazure, o. m. i. La vie du Père Albini. **558.**
Metz, o. c. De Kerk van Christus naar de Schrift. **478.**
Meuffels. Sainte Lydwine de Schiedam. **75.**

Mortier, O. P. De la joie d'aimer Dieu selon l'esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. **798.**

Naval. Theologiae asceticae et mysticae. **548.**
Noble, O. S. La Prudence. **559.**
Noetinger. Le nuage de l'inconnaissance. **158.**
Nonell, S. J. Analyse des Exercices spirituels de S. Ignace. **160.**
Nysten. Exégèse, Apologétique, Dogme, Morale. **554.**

Para, S. J. L'Évangile du Sacré-Cœur. Tibériade. **235.**
Picard (Abbé). Une vierge française. Émilie de Vialar, fondatrice des Religieuses de Saint Joseph de l'Apparition. **75.**
Pichenot (Mgr). L'Évangile de l'Eucharistie ou la vie de N.-S. J.-C. **633.**
Pirotta, O. P. S. Thomae Aq. in Aristotelis Lib. de Anima Commentarium. **154.**
Plessis (C^te^ Jean du). Vie héroïque de Jean du Plessis 1892-1923. **78.**
Pourrat. La Spiritualité Chrétienne. **236.**
Premoli. Storia Ecclesiastica Contempanea (1900-1925). **629.**
Przywara, S. J. Gott. **712.**
Puig de la Bellacasa, S. J. De Transsubstantiatione secundum S. Thomam. **627**

Rademaeker. Religion und Leben. **630.**
Rauschen. Grundriss der Patrologie. **791.**
Rauss, C. SS. R. La doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce. **712.**
Reatz. Jesus-Christus. **475.**
Rensonnet. Mon Rêve ! **634.**
Ricciotti, CAN. LATER. Le Lamentazioni Geremia. **625.**
id. Il libro di Giobbe. **625.**
Richstaetter, S. J. Les douze vendredis du Sacré-Cœur. **632.**
Rieder. Gottes Gnadenruf und die Antwort der Menschenseele. **634.**
Rimaud. Thomisme et méthode. **551**
Roupain, S. J. Sur les pas de Jésus. **798.**
Roure. Au pays de l'Occultisme. **155**
Rousseau. Moines bénédictins martyrs et confesseurs de la foi pendant la Révolution. **716.**
Rouzic. Les Saints Ordres, Doctrine et Action. **797.**

Saint Sacrement (Mère Marie du). Une retraite sous la conduite de Sainte Thérèse. **715.**
Salsmans, S. J. Beginselen van Kerkelijk Recht voor Leeken. **155.**
Sasia, S. J. Christian apologetics. **70.**

Schlund und Dr P. Schmoll, Erlösung. **557.**
Schmidlin. Erführung in die Missionswissenschaft. **711.**
Schmidt, O. F. M. Magnalia Dei. Ein Aufreiss der christlichen Gedankenwelt für Katholiken und nichtkatholiken gezeichnet von... **795.**
Schuster und Holzammer. Handbuch zur Biblischen Geschichte. **476.**
Sinibaldi (Mgr). Il Cuore dela Madre d'Amore. **309**
Soiron, O. F. M. Das Evangelium als Lebensform des Menschen. **630.**
Sortais, S. J. Traité de Philosophie. **72.**
Stoeckius. Ignatius von Loyolas Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen. **157.**
Surmont, C. C. I. M. Dans l'intimité du Bon Maître. **310.**
Swaby, O. P. Thi last Supper and calvary. **545.**

Thibaut. La liturgie romaine. **628.**
Thureau. Saint Bernardin de Sienne. **557.**
Tonua-Barthet. La vie chrétienne. **715.**
Tual. Les apôtres apologistes du Christ. **550.**

Vallée-Poussin (de la). Nirvâna. **71.**
Valuy, S. J. Le gouvernement des Communautés religieuses. **310.**
Van Biervliet, C. ss. R. (abbé). La liturgie dans la Piété Alphonsienne. **316.**
Van Biervliet-Sordet-De Meulemeester-Godts. Le Cardinal Mercier. **717.**
Van Doren, O. S. B. (Dom). Etude sur l'inffuence musicale de l'abbaye de Saint Gall (VIIIe au IXe siècle). **72.**
Van Noort. Tractatus de Deo Redemptore. **547.**
Vaussard. Sainte Marie Madeleine de Pazzi. **74.**
Villanova, O. M. C. Tractatus de satisfactione sacramentali. **625.**
Volkelt. Kant als philosoph des Unbedingten. **793.**
Vromant, C. I. C. M. Facultates apostolicae. **477.**
Vuillermet, O. P. La croisade pour la Modestie. **552.**
Vuippens, O. M. CAP. (de). Le paradis terrestre au troisième ciel. **626.**

Wachtelaer (abbé). Le Crépuscule de l'Ile des Saints. **309.**
Watterott, O. M. I. Ordensleitung. **310.**
Weigert. Des Volkes Denken und Reden. **309.**
Will. Vie du Cardinal Gibbons. **308.**
William. Tempelreinigung. **559.**
Winkler (Fr). Das Problem der Internatserziehung in vergangenheit und gegenwart. **314.**

Table alphabétique générale

Action Française. — Lettre de S.S. Pie XI au sujet de l'Action Française. **699.**

Allemagne. — Voir catholicisme.

Aloges. — **528.**

Amand (Saint). — L'apôtre de la Belgique. **1, 108.**

Arbèle. — La chronique d'Arbèle. **511.**

Autorité. — La fonction de l'Autorité. **81.**

Avila. — Le B[x] Juan de Avila et les Jésuites espagnols. **596, 674.**

Baptême. — Des parrains pour le baptême. **386.**

Bénéfice. — Etat civil et bénéfice. **295.**

Bourdaloue, Prédicateur de la grâce. **282.**

Calendrier des religieux, doutes sur. **622.**

Catholocisme. — L'avenir du Catholicisme en Allemagne. Lumière et Ombre. **409.**

Chanoine. — Office du chanoine pénitentier et présence au chœur. **464.**

Chasteté. — Pour la chasteté des jeunes gens. **733.**

Chasubles. — La forme des chasubles. **300.**

Christ-Roi 161. — Approbation de l'office pour la fête de Jésus-Christ-Roi. **299.** — Le Christ mystique. **721.**

Chœur. — V. chanoine et habit.

Chronique. — V. Arbèle.

Confession et direction. **68.** — La confession pour la communion fréquente. **451.**

Consécration du genre humain au S.-C. doutes. **622.**

Crémation. 616.

Duels universitaires. **542.**

Ecole catholique. **184.**

Eglise. — S. Paul et l'unité de l'Eglise. **656.**

Emancipation religieuse des Républiques hispano-américaines. **208.**

Espérance. La sainte vertu d'. **776.**

Evangile de Saint Jean d'après son plus récent commentaire. **335.**

Excommunication nominale. **295.**

Exégèse catholique, exégèse protestante. **166.**

Facultés déléguées par le S. Siège. **66.**

François d'Assise. Lettre encyclique. **532.**

Freudisme. — Les Lignes essentielles du Freudisme (suite). **13.**

Grâce. — La vie de grâce. **561.** — Bourdaloue prédicateur de la grâce. **282.**

Habit choral. **66.**

Incardination par attribution d'un bénéfice. **296.** — L'Idée d'Incarnation et les religions non-chrétiennes. **401.** — Le Mystère de l'Incarnation est-il spécifiquement chrétien? **482.**

Indulgences. — Chapelets en verre et indulgences. **306.**

Institut de droit pontifical. **298.**

Jean. S. — Evangile. **335.**

Jeûnes eucharistique. — Un cas pratique. **462.**

Jubilé. — L'extension du Jubilé. **133.** Bulle d'extension du Jubilé de l'Année Sainte en 1926. **148.** — Visites en groupe pour le Jubilé. **697.**

Korum. — Un grand évêque : Mgr Korum, d'après une biographie récente. **499.**

Maistre. — La philosophie de Joseph de Maistre. **350.**

Marie-Médiatrice. — Notes sur Marie-Médiatrice. **748.**

Mercier, Cardinal. — A la pieuse mémoire du C. M. **241.** — Le cardinal Mercier et la théologie. **256.**

Messe. — V. vinification.

Métaphysique et sciences. **329** ; Métaphysique et connaissance **447** ; Comment constituer la métaphysique. **518** ; Encore quelques mots sur la connaissance sensible. **523**.

Middleton. — Richard de Middleton. **60**.

Missions. — L'Encyclique sur les Missions. **321** ; Lettre encyclique pour promouvoir les missions. **373** ; Motu proprio fusionnant deux Instituts de préparation aux missions. **615** ; Pieuse Union du clergé en faveur des missions. **706**.

Office. — Approbation de l'office pour la fête de Jésus-Christ-Roi. **299** ; Décret ou déclaration sur les offices propres. **544**.

Onction du Saint-Esprit. **641**.

Ordinaire. — Nomination d'un ordinaire militaire. **298** ; Circulaire à tous les ordinaires sur les prêtres se rendant hors de leur diocèse. **619**.

Penitencier. — Voir chanoine.

Piété. — Vie religieuse et piété filiale. **201, 268**.

Religieux. — Voir calendrier.

Religions non chrétiennes. — Voir Incarnation.

Sacré-Cœur. — V. consécration.

Saint Paul écrivain. **579**. — Unité de l'Église. **656**.

Statue. — Peut-on placer une statue du Sacré-Cœur sur le Maître-Autel ? **293**.

Sociales. — Quelques indications. **50**.

Théologie. — Le Cardinal Mercier et la théologie. **256** ; Un instrument de travail théologique. **684** ; Les collections de textes pour l'étude des sources de la théologie. **685**.

Vinification scientifique et vin de messe. **423**.

Visites. — Voir Jubilé.

Vol. — La matière absolument grave dans le vol. **123**.

ETABLISSEMENTS CASTERMAN, Editeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

Vient de paraître :

Explication du Saint Sacrifice de la Messe

PAR

le R. P. MARTIN de COCHEM, Frère-Mineur Capucin

Traduction Française de A. RUGEMER, O. S. C.

QUINZIÈME ÉDITION (225e MILLE)

In-18 de 332 pages. *Relié percaline, tranche rouge,* **3,50**

Cet ouvrage comprend la traduction fidèle et complète de l'édition populaire, à laquelle on a ajouté les prières de la Sainte Messe, selon une méthode adoptée surtout pour les Missions et les Retraites, l'ordinaire de la Messe et les Vêpres.

Sous un format commode, d'un prix modique, ce livre renferme tout ce que la théologie la plus sûre et la mystique la plus élevée contiennent sur le Sacrifice auguste de nos autels. Il ranimera dans l'âme de ceux qui le liront, la foi en nos divins mystères et ce sera faire œuvre utile de le répandre dans les masses populaires.

Dévotion à la Sainte Trinité

par le R. P. LABORDE

Tome I. 260 p., in-12 **4,00**
Tome II. 292 p., in-12 **6,00**

(Chaque tome se vend séparément)

Nos lecteurs seraient bien surpris de nous entendre affirmer que ce livre se lit avec autant d'intérêt que le plus attrayant des romans. Rien n'est plus vrai cependant.

En effet, par l'historique de la dévotion à la Sainte Trinité qui ouvre le livre, l'auteur nous intéresse déjà par mille épisodes capables de captiver le profane. Mais lorsqu'il passe en revue les manifestations de la Très Sainte Trinité dans l'âme des Saints, nous sommes en pleine fête religieuse de l'esprit. Enfin par les leçons que le R. P. Laborde nous invite à tirer de la vie des saints, nous comprenons mieux pourquoi une sincère dévotion à la Sainte Trinité est la pierre de touche de la vraie foi catholique.

Tous ceux qui, sur notre conseil, se procureront les ouvrages du P. Laborde, nous remercieront de leur avoir indiqué ce livre de chevet, qui n'est point un quelconque traité de petites dévotions, mais un grand ouvrage étonnant de richesse, au point de vue doctrinal comme au point de vue de l'érudition.

A signaler, en particulier les remarquables pages que le P. Laborde a consacrées aux pieux personnages de la Compagnie de Jésus et à la lutte contre l'arianisme.

(Revue Catholique de Normandie)

ETABLISSEMENTS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, rue des Sœurs-Noires

Ouvrages pour la Prédication

COURS TRIENNAL D'INSTRUCTIONS, par le chanoine D. G. Hallez, licencié en théol., prof. d'éloquence sacrée, 5 volumes in-12. **25,00**

I. LA PRIÈRE ET LES SACREMENTS, 388 pages. **5.00**

II. ORAISON MENTALE. — Cérémonies de la messe, 388 pages **5.00**

III. ESPRIT DE L'ÉGLISE. — La vraie piété, 384 pages **5.00**

IV. DÉVOTIONS PARTICULIÈRES à la jeunesse, 376 pages. **5.00**

V. RETRAITES et sujets de circonstance, 372 pages **5.00**

ŒUVRES ORATOIRES, du R. P. Exupère de Prats de Mollo, Capucin, 5 volumes in-12. **25.00**

1re Série (1, 2). *Homélies, Sermons, Panégyriques.* 2 volumes, 366-416 pages. **10.00**

2me Série (3, 4). *Marie.* Quarante-quatre sermons sur la très sainte Vierge Marie, 2 volumes, 444-508 pages. **10.00**

3me Série (5), 1 volume, XII-352 pages. **5.00**

IDÉES FRANCISCAINES, réflexions diverses à propos de l'éloquence de la Chaire. — Solution franciscaine de la question sociale. — Littérature franciscaine au XIXe siècle; par le R. P. Exupère de Prats de Mollo, Capucin. In-12, 246 pages. **2.50**

PLANS D'INSTRUCTIONS sur le symbole, les sacrements, le décalogue, la prière et l'oraison dominicale, *d'après le catéchisme du concile de Trente,* par le chanoine D. G. Hallez, licencié en théol., professeur d'éloquence sacrée. 2e édition, 5 volumes in-12.

I-II. **INSTRUCTIONS SUR LE SYMBOLE.** 2 volumes, (*Epuisé*).

III-IV. **INSTRUCTIONS SUR LES SACREMENTS,** 2 volumes, X-416 et 454 pages. **8.00**

V. **INSTRUCTIONS SUR LA PRIÈRE.** Instructions sur l'*Oraison dominicale,* 1 volume, 592 pages, **6,00**

LA PRÉDICATION. Exercices de mission, instructions sur le décalogue et les sacrements, avis divers, par S. Alphonse de Liguori, docteur de l'Église, fondateur de la Congrégation du T. S. Rédempteur. Traduction du P. Dujardin, revue par le P. Saintrain, C. SS. R. 4e édit. Grand in-12, 600 pages. **6.00**

SERMONS ABRÉGÉS POUR TOUS LES DIMANCHES DE L'ANNÉE; par S. Alphonse de Liguori. Traduction du P. L. Dujardin, revue par le P. H. Saintrain, C. SS. R. 3e édition. Grand in-12, 571 pages **6.00**

SERMONS POUR LE CARÊME, par S. Léonard de Port-Maurice; traduits par le chanoine Labis, docteur en théologie. Nouvelle édition. 2 vol. de 513-496 pages. **12.00**

SERMONS ET INSTRUCTIONS POUR LES MISSIONS, par S. Léonard de Port-Maurice; traduits par le chanoine Labis, docteur en théologie. 2 volumes de XII-540-500 pages.

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 2 — FÉVRIER 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE FÉVRIER 1926

I. — **La Fonction de l'Autorité.** — E. MERSCH, S. I. 81

II. — **L'apôtre de la Belgique, Saint Amand** *(2me article).* — E. DE MOREAU, S. I. 108

III. — **La matière absolument grave dans le vol.** — J. ARENDT, S. I. 123

IV. — **L'Extension du Jubilé.** — J. CREUSEN, S. I. 133

V. — **Actes du Saint-Siège.** Bulle d'extension du Jubilé 148

VI. — **Bibliographie.** — S. THOMAE, *De Anima.* — AL. JANSSENS, *Het Menschgeworden Woord.* — L. ROURE, *Au pays de l'Occultisme.* J. SALSMANS, *Beginselen van Kerkelijk Recht voor Leeken.* — J. BAUDOT, *Le Martyrologe romain.* — H. CHÉRAMY, *Saint-Sébastien hors les murs.* — H. STOECKIUS, *Ignatius von Loyola Gedanken über Aufnahme und Bildung der Novizen.* — A. HAMON,

(Voir au verso la suite du Sommaire)

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
LILLE, RUE DE TOURNAI, 22

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SOMMAIRE (Suite)

Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, II. — M. NOETINGER, *Le Nuage de l'inconnaissable.* — J. NONELL, *Analyse des Exercices Spirituels de S. Ignace.* 160

COLLECTION MUSEUM LESSIANUM

VIENNENT DE PARAITRE

BERNARD ARENS, S. I. **Manuel des Missions catholiques.** Un fort vol. in-8°, de XVI-490-[92] pages **24.00**

Les aspirations indigènes et les Missions. Compte rendu de la troisième semaine de Missiologie de Louvain, 1925. Un vol. in-8°, de 200 pages **10.00**

PIERRE COTEL, S. I. **Catéchisme des Vœux,** 29e édit. par le P. E. JOMBART, S. I. **2.50**

VICTOR COUTY, S. I. **Sœur Émilie, des Filles de la Croix,** d'après le P. CH. RICHSTAETTER. **6.00**

ÉMILE JOMBART, S. I., **Le jubilé universel de 1926.** (*A l'usage des fidèles.* **1.25**

JOS. CREUSEN, S. I., **L'extension du jubilé en 1926.** (*A l'usage du clergé*). **1.25**

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 1 februarii 1926.

V. CANTINEAU, vic. gen.

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, rue des Sœurs-Noires

Ouvrages pour le mois de mars

SPÉCIALEMENT CONSACRÉ A SAINT JOSEPH

(EXTRAIT DU CATALOGUE)

Aux pieds de Joseph. Visites à Saint Joseph ; par Omer COPPIN, Curé de Velaine-sur-Sambre. In-32 de 264 pages. **2,00**

Dévotion à Saint Joseph, méditations, sermon, pratiques ; par S. ALPHONSE DE LIGUORI. Traduction nouvelle par le P. DUJARDIN. Grand in-32 de VII-200 pages. **1,00**

Le glorieux Saint Joseph ; par le P. Henri SAINTRAIN, rédemptoriste. Cinquième édition. Grand in-32 de 524 pages. **2,25**

Joseph, le plus aimé et le plus aimant des hommes, par le P. CORET, S. J. Nouvelle édition, par UN PRÊTRE du Diocèse de Tournai. Grand in-32 de 448 pages. **2,25**

Le mois de mars consacré au glorieux Saint Joseph ; par le P. VERHAEGE. Grand in-32 de 260 pages. **2.00**

Pratique de la vrai dévotion envers Saint Joseph, exercice des *Sept dimanches* et le *Mois de Saint Joseph ;* par le P. FAURE, S. M. In-18 de VIII-366 pages avec *vignettes et encadrements rouges.* **4,00**

Saint Joseph d'après l'évangile, lettres à une vierge chrétienne ; par l'abbé COULIN. Deuxième édition. Grand in-18 de 270 pages. **2,75**

La vraie dévotion à Saint Joseph ; par le Père André PRÉVOT, S. C. J. In-18 de VII-312 pages. **3,25**

ETABLISSEMENTS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

Vient de paraître :

Explication du Saint Sacrifice de la Messe

PAR

le R. P. MARTIN de COCHEM, Frère-Mineur Capucin

Traduction Française de A. RUGEMER, O. S. C.

QUINZIÈME ÉDITION (225e MILLE)

In-18 de 332 pages. *Relié percaline, tranche rouge,* **3,50**

Cet ouvrage comprend la traduction fidèle et complète de l'édition populaire, à laquelle on a ajouté les prières de la Sainte Messe, selon une méthode adoptée surtout pour les Missions et les Retraites, l'ordinaire de la Messe et les Vêpres.

Sous un format commode, d'un prix modique, ce livre renferme tout ce que la théologie la plus sûre et la mystique la plus élevée contiennent sur le Sacrifice auguste de nos autels. Il ranimera dans l'âme de ceux qui le liront, la foi en nos divins mystères et ce sera faire œuvre utile de le répandre dans les masses populaires.

Dévotion à la Sainte Trinité

par le R. P. LABORDE

Tome I. 200 p., in-12 **4,00**
Tome II. 292 p., in-12 **6,00**

(Chaque tome se vend séparément)

Nos lecteurs seraient bien surpris de nous entendre affirmer que ce livre se lit avec autant d'intérêt que le plus attrayant des romans. Rien n'est plus vrai cependant.

En effet, par l'historique de la dévotion à la Sainte Trinité qui ouvre le livre, l'auteur nous intéresse déjà par mille épisodes capables de captiver le profane. Mais lorsqu'il passe en revue les manifestations de la Très Sainte Trinité dans l'âme des Saints, nous sommes en pleine fête religieuse de l'esprit. Enfin par les leçons que le R. P. Laborde nous invite à tirer de la vie des saints, nous comprenons mieux pourquoi une sincère dévotion à la Sainte Trinité est la pierre de touche de la vraie foi catholique.

Tous ceux qui, sur notre conseil, se procureront les ouvrages du P. Laborde, nous remercieront de leur avoir indiqué ce livre de chevet, qui n'est point un quelconque traité de petites dévotions, mais un grand ouvrage étonnant de richesse, au point de vue doctrinal comme au point de vue de l'érudition.

A signaler, en particulier les remarquables pages que le P. Laborde a consacrées aux pieux personnages de la Compagnie de Jésus et à la lutte contre l'arianisme.

(Revue Catholique de Normandie)

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 3 — MARS 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE MARS 1926

I. — **Le Christ-Roi** 161

II. — **Exégèse catholique, exégèse protestante.** — J. LEVIE . . . 166

III. — **L'École catholique,** à propos d'une définition. — J. CREUSEN . 184

IV. — **Vie religieuse et piété filiale.** — E. JOMBART 201

V. — **Note d'histoire ecclésiastique.** — L'émancipation religieuse des Républiques hispano-américaines. — A. GIEBENS . . . 208

VI. — **Actes du Saint-Siège.** ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE. Lettre encyclique *Quas primum* 217

COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE. — De temporis supputatione. — De praecedentia inter episcopos suffraganeos. — De collatione beneficiorum. — De praecedentia Vicarii foranei. — De sacris processionibus. — De admissione orientalium ad noviciatum. — De reservatione casuum. — De

(Voir au verso la suite du Sommaire)

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
LILLE, RUE DE TOURNAI, 22

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SOMMAIRE (Suite)

De forma celebrationis matrimonii. — De missa in matrimoniis mixtis. — De sepultura ecclesiastica 225

VII. — Bibliographie. — LECHNER, *Die Sakramentenlehre des Richard von Mediavilla.* — LATTEY, *St Thomas Aquinas.* — INAUEN, *Kantische und Scholastische einschätzung der natürlichen Gotteserkenntniss.* — PARRA, *L'Évangile du Sacré Cœur. II. Tibériade.* — POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, t. III. — GOUGAUD, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge.* 232

VIII. — Ouvrages envoyés à la Rédaction 238

COLLECTION MUSEUM LESSIANUM

VIENNENT DE PARAITRE :

BERNARD ARENS, S. I. **Manuel des Missions catholiques.** Un fort vol. in-8°, de XVI-490-[92] pages **24.00**

Les aspirations indigènes et les Missions. Compte rendu de la troisième semaine de Missiologie de Louvain, 1925. Un vol. in-8°, de 200 pages **10.00**

PIERRE COTEL, S. I. **Catéchisme des Vœux,** 29e édit. par le P. E. JOMBART, S. I. **2.50**

VICTOR COUTY, S. I. **Sœur Émilie, des Filles de la Croix,** d'après le P. CH. RICHSTAETTER. **6.00**

ÉMILE JOMBART, S. I., **Le jubilé universel de 1926.** (*A l'usage des fidèles.* **1.25**

JOS. CREUSEN, S. I., **L'extension du jubilé en 1926.** (*A l'usage du clergé*). **1.25**

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 26 februarii 1926.

V. CANTINEAU, vic. gen.

ETABLISSEMENTS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, rue des Sœurs-Noires

LECTURES POUR LE CARÊME ET LA SEMAINE SAINTE

ALEXIS DE BARBEZIEUX (R. P.) — Les derniers jours du Sauveur. *In-12, 497 p.* 5,00

BERCHIALLA (Abbé). — Le Chemin de la Croix médité. *Gr. in-32, 226 p.* 1,25

BONUS (R. P.) — Les Ombres de la Croix ou Jésus souffrant figuré dans la Genèse. *In-12, XVI-232 p.* 2,00

BRONCHAIN (R. P.) — Au pied du Crucifix. *Gr. in-18, 120 p.* . . . 1,50

EMMERICH (Cathérine)

La douloureuse passion de N.-S. J.-C.

(Nouv. édition)

EXUPÈRE DE PRATS-DE-MOLLO (R. P.) — L'Agonie de N.-S. J.-C. à Gethsémanie. *In-18 jésus, 284 p.* 4.00

— La Passion de N.-S. J.-C. *In-12, 254 p.* 4,00

— La voie douloureuse. *In-32, 218 p.* 1,25

KOCKEROLS (R. P.) — Fleurs du Calvaire. *Gr. in-32, 36 p.* . . . 0,50

LABIS (Chanoine). — Le Chemin de la Croix. *Exposé historique, théorique et liturgique. In-12, 208 p.* 2,50

PONS (Mgr) — Une méditation dramatisée de la mort de Jésus ou les sept heures de la Passion. *In-18, 160 p.* 2,25

REMY (R. P.) — Recueil de méditations. *7 vol. gr. in-18.* 30,00

Prix de chaque tome séparé :

Tome I. — La Cène. *VIII-446 p.* 4,00

Tome II. — La Passion. *VIII-484 p.* 4,00

Tome III. — La Vie cachée de J.-C. *X-744 p.* . 4,00

Tome IV. — La Vie publique de J.-C. *VIII-732 p.* . 6,00

Tome V. — La Vie publique de J.-C. *708 p.* . . 6,00

Tome VI. — La Vie glorieuse de J.-C. *VIII-720 p.* 6,00

Tome VII. — Les Grandes Vérités. *VIII-556 p.* . 4,00

S. LÉONARD DE PORT-MAURICE. — Le Chemin de la Croix enseigné et pratiqué. *Gr. in-32, 216 p.* . . 1,50

Id. *Edition ordinaire in-72* 1,00

SÉRAPHIN (R. P.) — L'Homme-Dieu souffrant. *Gr. in-18, 360 p.* . 2,50

— Réflexions pieuses sur la Passion. *3 vol. in-12, 400 p. chacun* 12,00

TERWECOREN (R. P.) — Journal de la Passion. *Gr. in-32, 288 p.* . 1,50

Un Religieux Trappiste

Soixante quinze méditations sur la Passion

In-32, 136 p. (nouv. édition) **1,00**

VANDERMERSCH (R. P.) — Méditations sur la Passion de J.-C. *Gr. in-18, 264 p.* 2,25

VEITH (Chanoine). — Paroles des ennemis de J.-C. pendant sa douloureuse Passion. *Gr. in-18, 348 p.* 2,50

SANS NOM D'AUTEUR

— Vie douloureuse de Jésus racontée simplement, suivie d'un Exercice du Chemin de Croix. *In-32, 132 p.* . . . 1,20

ETABLISSEMENTS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

Le Triomphe de la Miséricorde

LE SACRÉ-CŒUR DE JÉSUS CONSIDÉRÉ DANS L'ÉVANGILE ET DANS L'HISTOIRE

PAR

le R. P. LHERMITTE

in-12, 80 pp. frs **2.00**

LETTRE-PRÉFACE DE S. E. LE CARDINAL MERCIER

MON CHER PÈRE,

Vous ne pourrez être surpris de m'entendre vous dire que j'ai lu votre opuscule avec émotion.

Votre parole est communicative; les multiples preuves que vous alléguez de l'amour de Notre-Seigneur pour ceux qui sont tombés, si profonde que soit leur chute, et aspirent à se relever, sont décisives.

Quoi d'étonnant? La miséricorde n'est-elle pas, de tous les attributs de Dieu, celui qui fait le mieux éclater sa Toute Puissance? L'Église ne chante-t-elle pas, au X^e^ dimanche après la Pentecôte : « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime, et miserendo manifestas; multiplica super nos misericordiam tuam ? »

Je me joins à vous et à tous mes confrères dans le sacerdoce pour demander qu'aucun de nous ne désespère jamais de la divine miséricorde, mais que tous collaborent à son triomphe.

Votre tout dévoué dans le Sacré-Cœur de Jésus.

DÉSIRÉ, JOSEPH, CARDINAL MERCIER,
Archevêque de Malines.

Fête de N. D. du S. Rosaire, 1922.

Du même auteur :

CONFIANCE !

LA MISÉRICORDE DE MARIE, REINE DU CIEL

Feuillet (4 pages) de Propagande (en français et en flamand)

Très propre à répandre la dévotion envers la T. S. Vierge

40^e^ mille. — **3 frs** le 100.

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 4 — AVRIL 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON D'AVRIL 1926

I. — A la pieuse mémoire du Cardinal Mercier, (impressions et souvenirs). — A. VERMEERSCH, S. I. 241

II. — Le Cardinal Mercier et la théologie. — PIERRE CHARLES, S. I. 256

III. — Vie religieuse et piété filiale. *(Suite).* — E. JOMBART, S. I. . . 268

IV. — Bourdaloue prédicateur de la Grâce. — R. DAESCHLER, S. I. 282

V. — Consultation. — Peut-on placer une statue du Sacré-Cœur sur le maître-autel ? — Jos. PAUWELS, S. I. 293

VI. — Actes du Saint-Siège. — CONGRÉGATION DU S. OFFICE. — Excommunication nominale. 295

S. CONGRÉGATION DU CONCILE. — État civil et Bénéfices. — Incardination par attribution d'un bénéfice. — J. C. 295

S. CONGRÉGATION CONSISTORIALE. — Nomination d'un ordinaire militaire. — J. C. 298

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX. — Institut de droit pontifical. — J. C. 298

S. CONGRÉGATION DES RITES. — Approbation d'un office pour la fête de Jésus-Christ-Roi. — La forme des chasubles. — J. PAUWELS 299

Répons du premier nocturne et dernier évangile du dimanche. 305

S. CONGRÉGATION DES AFFAIRES ECCLÉSIASTIQUES EXTRAORDINAIRES. — Constitution et compétence. — J. C. 305

(Voir au verso la suite du Sommaire)

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.

Éditeurs

TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :

SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN

Éditeurs

LILLE, RUE DE TOURNAI, 23

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SOMMAIRE (Suite)

S. PÉNITENCERIE. — Chapelets en verre et indulgences. — J. C. 306
S. ROTE ROMAINE. — Sentences rendues en 1925. — J. C. . . 306

VII. — Bibliographie. — BUYSSE, *Jésus devant la critique.* — WILL, *Vie du cardinal Gibbons.* — BESSIÈRES, *La Mère Desfontaines.* — WACHTELAER, *Le crépuscule de l'Ile des Saints.* — LAUB, *Nervenkraft durch Gottesgeist.* — WEIGERT, *Des Volkes Denken.* — SINIBALDI, *Il Cuore della Madre d'Amore.* — SURMONT, *Dans l'intimité du bon Maître.* — VALUY, *Le gouvernement des communautés religieuses.* — WATTEROTT, *Ordensleitung.* — ARNAULD D'AGNEL, *Saint Vincent de Paul, directeur de conscience.* — EHL, *Schwesternseelsorge.* — MAUSBACH, *Ehe und Kindersegen.* — WINKLER, *Das Problem der Internatserziehung.* — RICHSTAETTER, *Une âme mystique au temps présent.* — BOUMARD, *Avis de Piété.* — VAN BIERVLIET, *La liturgie dans la piété alphosienne* 307

VIII. — Publications nouvelles. 317

IX. — Ouvrages envoyés à la Rédaction 319

COLLECTION MUSEUM LESSIANUM

VIENNENT DE PARAITRE :

BERNARD ARENS, S. I. **Manuel des Missions catholiques.** Un fort vol. in-8°, de XVI-490-[92] pages **24.00**

Les aspirations indigènes et les Missions. Compte rendu de la troisième semaine de Missiologie de Louvain, 1925. Un vol. in-8°, de 200 pages **10.00**

PIERRE COTEL, S. I. **Catéchisme des Vœux,** 29e édit. par le P. E. JOMBART, S. I. **2.50**

VICTOR COUTY, S. I. **Sœur Émilie, des Filles de la Croix,** d'après le P. CH. RICHSTAETTER. **6.00**

ÉMILE JOMBART, S. I., **Le jubilé universel de 1926.** (*A l'usage des fidèles.* **1.25**

JOS. CREUSEN, S. I., **L'extension du jubilé en 1926.** (*A l'usage du clergé*). **1.25**

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 29 martii 1926.

EDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux

PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

Ouvrages pour le mois de mai

(EXTRAIT DU CATALOGUE)

Aux pieds de Marie. Trente et une Visites à Marie pouvant servir de lectures pour le mois de Mai; par OMER COPPIN, prêtre. In-32, 308 pages. **2.25**

Les Congrégations de la très sainte Vierge. Notice abrégée; par le P. A. SENGLER, S. J. Edition revue et augmentée. In-12, 36 pages. **0,60**

Les Gloires de Notre-Dame du Perpétuel-Secours, avec méditations et prières pour la sainte Messe et la sainte Communion. Ouvrage formant un manuel complet de dévotion pour le mois de Marie; par le P. HENRI SAINTRAIN, C. SS. R. In-32, XIV-394 pages. **2.25**

Le Guide des enfants de Marie, à l'usage des membres des Congrégations. In-18, 308 pages. **2.25**

Méditations sur la Sainte Vierge *pour les Fêtes de Marie, le mois de Mai et les Samedis de l'année;* par le P. A. VERMEERSCH, S. J., professeur de théologie à l'Université Grégorienne. 3me édition, revue et augmentée (8e mille). 2 vol. in-16 Jésus, 431-285 pages. **13.00**

Mois de Marie des pieux fidèles qui récitent le chapelet, ou les leçons de Notre-Dame du Rosaire; par M. le chanoine HALLEZ. Gr. in-18, 300 pages. **2.75**

Le Mois de Marie *de saint Bonaventure;* par UN RELIGIEUX. Petit in-18, 250 pages. **2.75**

Mois de Marie; par le chanoine HALLEZ. Nouvelle édition. Grand in-32, 312 pages. **2.00**

Mois de Marie; par l'abbé COULIN. Nouvelle édition. Grand in-18, 428 pages. **4,00**

Nouveau Mois de Marie à l'usage des dames; par le R. P. CHAMPEAU. Grand in-32, 360 pages. **2.25**

Un mois d'obéissance à l'école de Marie; par le R. P. ANDRÉ PRÉVOT, S. C. J. In-18, XII-190 pages. **2.00**

La Vierge Marie; par le P. PIERRE SUAU, S. J. In-18, 180 pages. *(nouv. édition)* **5.00**

Psaumes et Cantiques du Petit Office de la Sainte Vierge; par le R. P. HUGUENY. In-12, 450 pages. **9.00**

EDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

PETIT OFFICE

DE LA

SAINTE VIERGE

selon le Bréviaire Romain

en latin et en français

TRADUCTION ET EXPLICATION

par le R. P. HUGUENY, O. P.

HISTOIRE, COMPOSITION, RUBRIQUES ET INDULGENCES DU PETIT OFFICE — MATINES — LAUDES — PRIME — TIERCE — SEXTE — NONE — VÊPRES — COMPLIES.

PETIT IN-18 DE 200 PP., ORNÉ D'UNE GRAVURE FRONTISPICE

Relié percaline noire, tranche rouge . . . . **7 frs**
Relié chagrin noir, tranche rouge . . . . . **10 frs**
Relié chagrin noir, tranche dorée . . . . . **11 frs 50**

Voici paru un petit livre appelé à recueillir la faveur du public.

Il contient la traduction complète du *Petit Office* avec l'excellente traduction du R. P. HUGUENY et quelques notes pour aider le lecteur à se souvenir, pendant la récitation de l'office, des pensées et des sentiments suggérés par le commentaire.

Chaque psaume est précédé d'un titre qui en exprime la pensée principale et, en note, un sommaire en résume brièvement le développement. Sont également mis en note la traduction littérale de tous les passages de la Vulgate, dont le sens n'est pas exactement reproduit dans la traduction et une courte explication des versets de psaumes, des antiennes et des capitules qui semblaient en avoir besoin.

Cet ouvrage rendra service à toutes les personnes qui récitent le *Petit Office* en latin.

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 5 — MAI 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE MAI 1926

I. — **L'Encyclique sur les Missions.** — PIERRE CHARLES, S. I. . . . 321

II. — **Notes de Métaphysique.** — MÉTAPHYSIQUE ET SCIENCES. P. SCHEUER, S. I. 329

III. — **L'Évangile de saint Jean** d'après son plus récent commentaire. — J. CALÈS, S. I. 335

IV. — **La Philosophie de Joseph de Maistre.** — P. GOREUX, S. I. . 350

V. — **Actes du Saint-Siège.** — ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE. L'Encyclique sur les Missions « *Rerum Ecclesiae* » 373

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS. — Des parrains pour le baptême. J. SALSMANS, S. I. 386

VI. — **Bulletin canonique.** — J. CREUSEN, S. I. 393

VII. — **Ouvrages envoyés à la Rédaction** 400

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
LILLE, RUE DE TOURNAI, 22

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SPICILEGIUM SACRUM LOVANIENSE

VIENT DE PARAITRE :

8. **Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel,** par J. RIVIÈRE, XIV-499 pp., 1926. 45 frs.

VOLUMES PARUS PRÉCÉDEMMENT :

1 et 2. **Saint Jérôme, sa vie et son œuvre,** par F. CAVALLERA, 2 volumes. 36 frs.

3. **Pour l'Histoire du mot « Sacramentum » : I. Les Anténicéens,** par J. DE GHELLINCK, S. J., E. DE BACKER, J. POUCKENS, S. J. et F. LEBACQZ, S. J. 30 frs.

4. **Paul de Samosate,** par G. BARDY. 36 frs.

5. **La « Somme des Sentences »,** par Marcel CHOSSAT, S. J. 16 frs.

6 et 9. **La Réforme grégorienne :** t. I et II, par Augustin FLICHE, X-423 pp., 1924. 26 et 37,50 frs

7. **Richard de Middleton,** par E. HOCEDEZ, S. J., XVI-535 pp., 1925. 42 frs

Les fascicules 1 *et* 2 *ont été couronnés par l'Académie française (prix Thérouanne), le fascicule* 4 *par l'Académie des Inscriptions (prix Bordin) et par l'Association pour l'encouragement des Études grecques (prix Zographos), les fascicules* 6 *et* 9 *par l'Académie des Inscriptions (prix Saintour).*

Pour les souscriptions à toute la série prises aux Bureaux du *Spicilegium* (Louvain, rue de Namur, 40), réduction de 20 %.

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 26 aprilis 1926.

V. CANTINEAU, vic. gen.

POUR LES

DISTRIBUTIONS DE PRIX

- dans les Écoles Libres -
et les Maisons d'Éducation

LA

Collection Casterman

est spécialement recommandée

Ses ouvrages sont franchement catholiques
— ils ont une valeur indiscutable —
ils sont présentés avec goût
et abondamment illustrés

Le Catalogue pour 1926 vient de paraître

IL CONTIENT 25 SÉRIES ET 250 TITRES
NOMBREUSES NOUVEAUTÉS

Demandez-le à votre Libraire

OU AUX

ÉDITIONS CASTERMAN

PARIS (VI°) — 66, Rue Bonaparte, 66 — PARIS (VI°)
LILLE — 22, Rue de Tournai, 22 — LILLE
TOURNAI — 28, Rue des Sœurs-Noires, 28 — TOURNAI

Envoi FRANÇO sur simple demande affranchie.

EDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — LILLE, 22, Rue de Tournai
TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

Publications sur la Dévotion au Sacré-Cœur

AERNOUDT (R. P.) — Imitation du Sacré-Cœur. *Gr. in-18, 660 p.* . 5,00
Id. *Relié percaline tr. rouge* 7,00

BOUBÉE (R. P.) — Les offices envers le Sacré-Cœur. *Méditations. In-16, IX-212 p.* 5,00
Id. *Édition en 13 fascicules* 4,00

— **Les promesses du S.-C. Réflexions et prières.** *In-12, 160 p.* 4,80

CASASSAJAS (Abbé). — Petit manuel de devotion au Sacré-Cœur. *Gr. in-32, 138 p.* 0,75

COULIN (Chanoine). — La Vraie dévotion au S.-C. de Jésus. *Gr. in-18, 500 p.* 3,50

DEHON (R. P.) — L'année avec le Sacré-Cœur. *Méditations pour tous les jours de l'année. 2 vol. in-12, 698-592 p.* 14,00

— Le Cœur sacerdotal de Jésus. *In-18, XII-216 p.* . . 2,25

— Couronne d'amour au Sacré-Cœur.
Première couronne. Incarnation, vie cachée et vie apostolique. *(Janvier). In-18, XIII-218 p.* 2,25
Deuxième couronne. La Passion. *(Mars). In-18, XII-186 p.* 2,25
Troisième couronne. L'Eucharistie. *(Juin). In-18, XII-207 p.* 2,25
La retraite du Sacré-Cœur. *In-18, 416 p.* . . . 3,75

— De la Vie d'amour envers le S.-C. de Jésus. *In-18, 344 p.* 3,25

DEL NENTE (R. P.) — Seul avec le Sacré-Cœur. *In-12, 36 p.* . . . 0,60

EXUPÈRE DE PRATS-DE-MOLLO (R. P.) — Le S.-C. étudié dans l'Evangile. *In-12, 275 p.* 4,00

FRANCO (R. P.) — De la Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. *Gr. in-18, 388 p.* 3,25

— Nouveau Manuel de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. *Gr. in-18, XX-424 p.* 3,50

GUILLAUME (R. P.) — Les Promesses du S.-C. de Jésus expliquées. *In-12, 286 p.* 5,00

HALLEZ (Chanoine). — Le mois de Juin consacré au Sacré-Cœur et au précieux Sang. *Gr. in-32, 350 p.* 1,75

JEANROY (R. P.) — Les Figures du S.-C. dans la Sainte Ecriture. *In-18, 200 p.* 2,25

PRÉVOT (R. P.) — Amour, paix et joie. *Mois du Sacré-Cœur*, d'après Sainte Gertrude. *In-18, 288 p.* 2,50

— Retraite de réparation. *In-18, 356 p.* 3,25

SAINT-OMER (R. P.) — Le Sacré-Cœur de Jésus. *Méditations. In-18, XVI-452 p.* 4,50
Relié percaline tr. rouge 6,50

SAINTRAIN (R. P.) — Le Cœur de Jésus étudié dans les livres Saints. *In-18, 498 p.* 4,25

UN PRÊTRE DU DIOCÈSE DE TOURNAI. — Courtes visites au Sacré-Cœur de Jésus. *Gr. in-32, 176 p.* . . 1,25

VERMEERSCH (R. P.) — Pratique et Doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur. Nouv. édition, 10e mille 2 volumes in-12, 496-292 p. 16,00

SANS NOM D'AUTEUR

— Association à la dévotion et à l'amour des SS.-CC. de Jésus et de Marie. *Gr. in-32, 256 p.* 1,00

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 6 — JUIN 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE JUIN 1926

I. — **L'Idée d'incarnation et les religions non-chrétiennes.** — E. HOCEDEZ, S. I. 401

II. — **L'Avenir du catholicisme en Allemagne, Lumière et Ombre.** — E. DE MOREAU, S. I. 409

III. — **Vinification scientifique et vin de messe.** — RENÉ BROUILLARD, S. I. 423

IV. — **Notes de Métaphysique.** II. *Métaphysique et connaissance.* — P. SCHEUER, S. I. 447

V. — **La Confession pour la Communion fréquente.** — P. CASTILLON. 451

VI. — **Consultation.** *Jeûne Eucharistique.* — *Un cas pratique.* — DEVISÉ, S. I. 462

VII. — **Actes du Saint-Siège.** — S. CONGRÉGATION DU CONCILE. — Office du chanoine pénitencier et présence au chœur. — J. C. 464

S. CONGRÉGATION DES RITES. — I. Doutes divers. II. Les répons du premier nocturne et le dernier évangile du dimanche. — J. P. 468

S. CONGRÉGATION DES SÉMINAIRES ET DES UNIVERSITÉS. — Rapport triennal sur la situation des séminaireo diocésains . . 469

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
LILLE, RUE DE TOURNAI, 23

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SOMMAIRE (Suite)

VIII. — **Bibliographie.** — H. DIECKMANN, S. I., *De Ecclesia.* — *Leerboeken der Dogmatica.* — A. REATZ, *Jesus Christus.* — Dr I. SCHUSTER UND J. B. HOLZAMMER, *Handbuch zur Biblischen Geschichte.* — G. VROMANT, C. I. C. M., *Facultates Apostolicae.* — ANDREAS NICOLAAS METZ, O. C., *De Kerk van Christus naar de Schrift.* . 473

IX. — **Ouvrages envoyés à la Rédaction** 478

Museum Lessianum — Section Philosophique

VIENT DE PARAITRE :

Le Point de départ de la Métaphysique

CAHIER V. **Le Thomisme devant la Philosophie critique**

par J. MARÉCHAL, S. J.

Un fort volume de XXIV-484 p. **30,00 fr.**

E. GENICOT, S. I.

CASUS CONSCIENTIAE

EDITIO QUINTA

(SECUNDA POST CODICEM)

ad normam Codicis recognita et pluribus Casibus aucta

a I. SALSMANS, S. I. prof. theol. mor.

in coll. Lovaniensi, S. I.

748 pp. PRETIUM ***25.00 fr.*** BRUXELLIS, DEWIT, 1925

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 29 maii 1926.

V. CANTINEAU, vic. gen.

ÉDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — LILLE, 22, Rue de Tournai
TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

VIENT DE PARAITRE :

L'Année avec Marie

OU

Marie nous aidant à méditer l'Évangile

pour tous les jours de l'année

PAR LE PÈRE ANDRÉ PRÉVOT, S. C. J.
Docteur en Théologie
Auteur du livre : AMOUR, PAIX ET JOIE

NOUVELLE ÉDITION (10e MILLE)

2 VOLUMES IN-12 DE 654-689 PAGES

Broché	**22.00 francs.**
Relié percaline noire, tranche rouge .	**34.50 francs.**

Ce qui distingue ce livre, ce qui surtout lui a gagné ses premiers lecteurs, c'est le langage simple et plein d'onction de l'auteur, c'est l'arrangement clair et méthodique des matières, c'est le côté éminemment pratique des méditations. Marie elle-même y prend la parole pour enseigner à ses enfants, avec force et suavité, les voies du ciel. Comment dès lors l'ouvrage ne serait-il pas favorablement accueilli des nombreux dévots de la sainte Vierge, avides de s'instruire à l'école de leur Mère, et de s'assimiler son esprit? *Qui audit me, non confundetur, et qui operantur in me, non peccabunt.*

POUR LES

DISTRIBUTIONS DE PRIX

- dans les Écoles Libres -
et les Maisons d'Éducation

L A

Collection Casterman

est spécialement recommandée

Ses ouvrages sont franchement catholiques
— ils ont une valeur indiscutable —
ils sont présentés avec goût
et abondamment illustrés

Le Catalogue pour 1926 vient de paraître

IL CONTIENT 25 SÉRIES ET 250 TITRES
NOMBREUSES NOUVEAUTÉS

Demandez-le à votre Libraire

OU AUX

ÉDITIONS CASTERMAN

PARIS (VI[e]) — 66, Rue Bonaparte, 66 — PARIS (VI[e])
LILLE — 22, Rue de Tournai, 22 — LILLE
TOURNAI — 28, Rue des Sœurs-Noires, 28 — TOURNAI

Envoi FRANCO sur simple demande affranchie.

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 7 — JUILLET-AOUT 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE JUILLET-AOUT 1926

I. — Le mystère de l'incarnation est-il spécifiquement chrétien ? — E. HOCEDEZ, S. I. 481

II. — Un grand évêque : Mgr Korum d'après une biographie récente. — J. CREUSEN, S. I. 499

III. — La Chronique d'Arbèle. — H. DIECKMANN, S. I. 511

IV. — Notes de Métaphysique. III. *Comment constituer la Métaphysique ?* IV. *Encore quelques mots sur la connaissance sensible.* — P. SCHEUER, S. I. 518

V. — Consultation. — JOS. PAUWELS, S. I. 526

VI. — Note de Littérature ecclésiastique. *Les Aloges.* — J. LEVIE, S. I. 528

VII. — Actes du Saint-Siège. — ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE. — Lettre encyclique sur saint François d'Assise. 532

S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE. — Communiqué 542

S. CONGRÉGATION DU CONCILE. — Les duels universitaires en Allemagne J. CREUSEN, S. I. 542

S. CONGRÉGATION DES RITES. — Décret ou déclaration sur les offices propres. — J. P. 544

VIII. — Bibliographie. — R. A. SWABY, O. P., *The last Supper and Calvary.* — G. VAN NOORT, *Tractatus de Deo Redemptore.* — FRANÇOIS NAVAL, M. F. I. C. B. M. V., *Theologiae asceticae et mysticae.* — BERINGER, S. I., *Les Indulgences.* — MAURICE TUAL, *Les*

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.

Éditeurs

TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :

SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN

Éditeurs

LILLE, RUE DE TOURNAI, 22

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SOMMAIRE (Suite)

Apôtres Apologistes du Christ. — PIERRE MARANGET, *La Messe Romaine.* — J. RIMAUD, *Thomisme et méthode.* — FR. VUILLERMET, O. P., *La Croisade pour la modestie.* — FAHSEL, H., *Die Uberwindung des Pessimismus.* — SAN FRANCISCO DE BORJA, *Meditaciones sobre los evangelios de las fiestas de los santos.* — P. COTEL, S. I., *Catéchisme des vœux.* — R. P. CUTHBERT, O. S. F. C., *Vie de saint François d'Assise.* — J. NYSTEN, *Exégèse, Apologétique, Dogme, Morale.* — SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique.* — BARBOT, TH., *Profils bibliques et profils évangéliques.* — V. HOSTACHY, *Joie et Sainteté.* — LE FONDATEUR DE LA GROISADE DE LA MESSE, *Richesse insoupçonnées du signe de la Croix.* — H. DUTOIT, *Chrétiennes ou Païennes.* — E. SCHLUND und Dr P. SCHMOLL, *Erlösung.* — THUREAU-DANGAIN, *S. Bernadin de Sienne.* — N. GOGOL, *Lettre sur l'art, la philosophie, la Religion.* — MAZURE, O. M. I., *La vie du Père Albini.* — E. DUPLESSY, *Les Saints Anges.* — *Une âme d'enfant : Guy de Fontgalland.* — W. MAAS, S. I., *Wapen tegen het Néomalthusianisme.* — F. M. WILLAM, *Tempelreinigung.* — H. D. NOBLE, O. S., *La Prudence.* D. B. MARÉCHAUX, O. S. B., *L'œuvre pastorale du Père Emmanuel.* — P. LEJEUNE, C. SS. R., *Retraite anecdotique aux premiers communiants.* — *L'apostolat missionnaire de la France.* — J.-M. BOURCERET, *Cinquante années de laïcité.* — BESSIÈRES, S. I., *On demande des prêtres.* — E. DUPLESSY, *Retraite de première Communion solennelle.* 545

E. GENICOT, S. I.

CASUS CONSCIENTIAE

EDITIO QUINTA

(SECUNDA POST CODICEM)

ad normam Codicis recognita et pluribus Casibus aucta

a I. SALSMANS, S. I. prof. theol. mor.

in coll. Lovaniensi, S. I.

748 pp. PRETIUM ***25.00 fr.*** BRUXELLIS, DEWIT, 1925

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 28 junii 1926.

VIENT DE PARAITRE :

AU PUITS DE JACOB

Méditations sur l'entretien de Jésus et de la Samaritaine

PAR LE

PÈRE A. BROU, S. J.

DEUXIÈME ÉDITION (6e MILLE)

in-12 de 238 p. BROCHÉ **7.20** FR.

VIENT DE PARAITRE :

TOUT POUR JÉSUS

OU

Voies faciles de l'amour divin

PAR

FRÉDÉRIC-WILLIAM FABER

Prêtre de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri

NOUVELLE ÉDITION

Grand in-18 de 540 p. BROCHÉ **6.00** FR.

VIENT DE PARAITRE :

Retraite annuelle de huit jours

D'APRÈS LES EXERCICES DE SAINT IGNACE

Notes, plans, cadres, développements

PAR LE

R. P. G. LONGHAYE, S. J.

TROISIÈME ÉDITION

in-8° de 744 p. BROCHÉ

EDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — LILLE, 22, Rue de Tournai
TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

VIENT DE PARAITRE :

L'Année avec Marie

OU

Marie nous aidant à méditer l'Évangile

pour tous les jours de l'année

PAR LE PÈRE ANDRÉ PRÉVOT, S. C. J.
Docteur en Théologie
Auteur du livre : AMOUR, PAIX ET JOIE

NOUVELLE ÉDITION (10e MILLE)

2 VOLUMES IN-12 DE 654-689 PAGES

Broché	**22.00 francs.**
Relié percaline noire, tranche rouge .	**34.50 francs.**

Ce qui distingue ce livre, ce qui surtout lui a gagné ses premiers lecteurs, c'est le langage simple et plein d'onction de l'auteur, c'est l'arrangement clair et méthodique des matières, c'est le côté éminemment pratique des méditations. Marie elle-même y prend la parole pour enseigner à ses enfants, avec force et suavité, les voies du ciel. Comment dès lors l'ouvrage ne serait-il pas favorablement accueilli des nombreux dévots de la sainte Vierge, avides de s'instruire à l'école de leur Mère, et de s'assimiler son esprit? *Qui audit me, non confundetur, et qui operantur in me, non peccabunt.*

R. T. Calès

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 8 — SEPTEMBRE-OCTOBRE 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE SEPTEMBRE-OCTOBRE 1926

I. — La Vie de la Grâce. — EMILE DELAYE, S. I. 561

II. — Saint Paul écrivain. — JEAN-MARIE AUBRY, S. I. 579

III. — Le Bienheureux Juan de Avila et les Jésuites espagnols. — J. M. DE BUCK, S. I. 596

IV. — Note de Littérature ecclésiastique. — Un commentaire monumental des Actes des Apôtres. — J. CALÈS, S. I. . . . 612

V. — Actes du Saint-Siège. — ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE. — Motu proprio fusionnant deux Instituts de préparation aux missions. — Lettre aux Vicaires et Préfets Apostoliques de Chine. — E. J., S. I. — S. CONGRÉGATION DU S. OFFICE. — Communiqué. — Instruction du Saint-Office sur la crémation. — J. SALSMANS, S. I. — S. CONGRÉGATION DU CONCILE. — Circulaire à tous les Ordinaires sur les prêtres se rendant hors de leur diocèse. — S. CONGRÉGATION DES RITES. — Doutes sur la Consécration du genre humain au Sacré-Cœur. — Doutes sur le propre calendrier des Congrégations religieuses. — S. CONGRÉGATION CÉRÉMONIALE. — SECRÉTARIAT D'ETAT. — E. JOMBART, S. I. 615

VI. — Bibliographie. — G. RICCIOTTI. CAN. LATER., *Le lamentazioni di Geremia.* — G. RICCIOTTI, CAN. LATER., *Il libro di Giobbe.* — THOMAS VILLANOVA, O. M. CAP., *Tractatus de satisfactione sacramentali.* — LENZ, I., *Jesus Christus nach der Lehre des*

(Voir au verso la suite du Sommaire)

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
LILLE, RUE DE TOURNAI, 22

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SOMMAIRE (Suite)

hl. Gregor von Nyssa. — ILDEFONSE DE VUIPPENS, O. M. CAP., *Le Paradis terrestre au troisième ciel.* — LANG, A., *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises. Ein Beitrag zur theologischen methodologie und ihrer Geschichte.* — PUIG DE LA BELLACASA (Joachim), S. I., *De Transsubstantiatione secundum S. Thomam.* — HENRICH LENNERZ, S. I., *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren.* — J.-B. THIBAUT., *La liturgie romaine.* — ORAZIO M. PREMOLI, *Storia Ecclesiastica Contemporanea.* — L. GARRIGUET, *Eucharistie et Sacré-Cœur.* — A. RADEMACHER, *Religion und Leben.* — P. DR. THADDAEUS SOIRON, O. F. M. *Das Evangelium als Lebensform des Menschen.* — MARGUERITE DUPORTAL, *De la Volonté.* — D'ALZON (E.). *Méditations sur la perfection religieuse.* — BOVER (J. M.) S. I., *De cultu S. Josephi amplificando.* — L. J. M. CROS, S. I., *Histoire de Notre-Dame de Lourdes.* — RICHSTAETTER (C.), S. I., *Les douze vendredis du Sacré-Cœur.* — PICHENOT, MGR., *L'Évangile de l'Eucharistie ou la Vie de N.-S.-J.-C.* — BRUGERETTE (J.), *L'Art de vieillir. Psychologie chrétienne de la vieillesse.* — P. RENSONNET, *Mon rêve! — Explication du saint Sacrifice de la messe.* — F. HOLEMANS, *Le Saint Curé de Thildonck.* — K. RIEDER, *Gottes Gnadenruf und die Antwort der Menschenseele.* — FRANK C., S. I., *Philosophia naturalis.* — P. FR. M.-R. CATHALA, O. P., *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici O. P.* — LONGHAYE (G.-R. P.), *Dix-neuvième siècle.*

VII. — Ouvrages envoyés à la Rédaction.

E. GENICOT, S. I.

CASUS CONSCIENTIAE

EDITIO QUINTA

(SECUNDA POST CODICEM)

ad normam Codicis recognita et pluribus Casibus aucta

a I. SALSMANS, S. I. prof. theol. mor.

in coll. Lovaniensi, S. I.

748 pp. PRETIUM ***25.00 fr.*** BRUXELLIS, DEWIT, 1925

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 9 oct. 1926.

V. CANTINEAU, vic. gen.

ÉDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — LILLE, 22, Rue de Tournai
TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

VIENT DE PARAITRE :

L'Année avec Marie

OU

Marie nous aidant à méditer l'Évangile

pour tous les jours de l'année

PAR LE PÈRE ANDRÉ PRÉVOT, S. C. J.
Docteur en Théologie
Auteur du livre : AMOUR, PAIX ET JOIE

NOUVELLE ÉDITION (10e MILLE)

2 VOLUMES IN-12 DE 654-689 PAGES
Broché . . . . . .
Relié percaline noire, tranche rouge .

Ce qui distingue ce livre, ce qui surtout lui a gagné ses premiers lecteurs, c'est le langage simple et plein d'onction de l'auteur, c'est l'arrangement clair et méthodique des matières, c'est le côté éminemment pratique des méditations. Marie elle-même y prend la parole pour enseigner à ses enfants, avec force et suavité, les voies du ciel. Comment dès lors l'ouvrage ne serait-il pas favorablement accueilli des nombreux dévots de la sainte Vierge, avides de s'instruire à l'école de leur Mère, et de s'assimiler son esprit? *Qui audit me, non confundetur, et qui operantur in me, non peccabunt.*

VIENT DE PARAITRE :

L'Apostolat de la Souffrance

par le R. P. LYONNARD. S. J.

ÉDITION REVUE ET ANNOTÉE

par le R. P. PLUS

Beau volume in-12 de 280 pages — Broché

VENT DE PARAITRE :

Le Chemin de la Croix du Prêtre

par le R. P. L. HONORÉ, S. J.

TRADUCTION ET ADAPTATION DE L'OUVRAGE DU

P. WENDELIN MEYER, O. F. M.

Kreuzwegandacht für Priester

Pour le temps de la retraite, le jour de récollection, l'usage quotidien

PETITE BROCHURE IN-32 DE 32 PAGES

VIENT DE PARAITRE :

AU PUITS DE JACOB

Méditations sur l'entretien de Jésus et de la Samaritaine

PAR LE

PÈRE A. BROU, S. J.

2e ÉDITION (6e MILLE) — IN-12 DE 238 P. — BROCHÉ

VIENT DE PARAITRE :

TOUT POUR JÉSUS

OU VOIES FACILES DE L'AMOUR DIVIN

PAR

FRÉDÉRIC-WILLIAM FABER

Prêtre de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri

NOUVELLE ÉDITION GRAND IN-18 DE 540 PAGES — BROCHÉ

VIENT DE PARAITRE :

Retraite annuelle de huit jours

D'APRÈS LES EXERCICES DE SAINT IGNACE

Notes, plans, cadres, développements

par le R. P. G. LONGHAYE, S. J.

3e édition de 744 pages — Broché

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 9 — NOVEMBRE 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE NOVEMBRE 1926

I. — **L'onction du Saint-Esprit.** — EMILE DELAYE, S. I. 641

II. — **Saint Paul et l'Unité de l'Église.** — CHANOINE CERFAUX, . . 657

III. — **Le Bienh. Juan de Avila et les Jésuites espagnols** (*fin*). — J. M. DE BUCK, S. I. 674

IV. — **Note de Littérature ecclésiastique.** — 1. Un instrument de travail théologique. J. DUHR, S. I. — 2. Les collections de textes pour l'étude des sources de la théologie. J. DE GHELLINCK, S. I. — 3. Un nouveau commentaire de l'Ancien Testament. J. LEVIE, S. I. 684

V. — **Consultation.** — Visite en groupe pour le Jubilé. J. J., S. I. . 697

VI. — **Actes du Saint-Siège.** — ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE. — Lettre de Pie XI., approuvant la lettre du Card. Andrieu au sujet de l'Action Française (suivie de la lettre du cardinal Andrieu et de celle du card. Gasparri au card. Dubois). — S. CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE. Pieuse union du clergé en faveur des Missions. Statuts et privilèges. 699

(Voir au verso la suite du Sommaire)

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
LILLE, RUE DE TOURNAI, 22

Tout ce qui concerne la **Rédaction** et les comptes rendus d'ouvrages doit être adressé au SECRÉTAIRE DE RÉDACTION DE LA NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique) ; — tout ce qui concerne les abonnements et l'**Administration**, aux Éditeurs.

ABONNEMENT { BELGIQUE & FRANCE : **18 francs par an.**
AUTRES PAYS : **23** » »

SOMMAIRE (Suite)

VII. — Bibliographie. — J. SCHMIDLIN, *Einführung in die Missionswissenschaft.* — J. B. RAUS, C. SS. R. *La Doctrine de S. Alphonse sur la vocation et la grâce.* — E. PRZYWARA, S. I., *Gott.* — VENTURIN DE BERGAME, *Directoire Spirituel.* — F. DUSAUCHOY, *S. Paul et le maniement des âmes.* — JEAN DE JÉSUS-MARIE, O. C. D., *Instruction des Novices.* — ID. *Instruction du Maître des Novices.* — ANTONIN TONNA-BARTHET, O. E. S. A., *La Vie chrétienne.* — MARIE DU S. SACREMENT, *Une retraite sous la conduite de sainte Thérèse.* — J. ANJZAN, *Le centre du plan divin.* — J. ROUSSEAU, *Moines bénédictins martyrs.* — S. LOUISMET, O. S. B., *L'Initiation mystique.* — *Vie de la Rév. Mère S^t Augustin.* — A. VAN BIERVLIET, etc., *Le cardinal Mercier.* — L. HUMBLET, S. I., *Aux jeunes filles* 711

VII. — Ouvrages envoyés à la Rédaction. 718

VIENNENT DE PARAITRE :

Saint Louis de Gonzague. — *Sa mission, son âme,* par ALPHONSE LAMBRETTE, S. I. **5.00 fr.**

L'évangile au centre de l'Afrique. — *Le P. Van Henckthoven, fondateur de la mission du Kwango,* par EUGÈNE LAREILLE, S. I. **18.00 fr.**

E. GENICOT, S. I.

CASUS CONSCIENTIAE

EDITIO QUINTA

(SECUNDA POST CODICEM)

ad normam Codicis recognita et pluribus Casibus aucta

a I. SALSMANS, S. I. prof. theol. mor.

in coll. Lovaniensi, S. I.

748 pp. PRETIUM ***25.00 fr.*** BRUXELLIS, DEWIT, 1925

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 29 oct. 1926.

V. CANTINEAU, vic. gen.

EDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — LILLE, 22, Rue de Tournai
TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

VIENT DE PARAITRE :

UNE RETRAITE

sous la conduite de Sainte Thérèse

tirée de ses écrits

par la MÈRE MARIE DU SAINT SACREMENT, Carmélite

LETTRE-PRÉFACE

de S. E. le Cardinal MERCIER, Archevêque de Malines

Cet excellent ouvrage est destiné à la fois aux âmes sacerdotales, aux religieux et aux religieuses — soit de la vie active, soit de la vie contemplative, — non moins qu'aux fidèles vivant dans le monde, auxquels l'auteur offre, pour une Retraite, une serie de méditations tirées des écrits de la Vierge d'Avila.

« Je sais, écrivait S. E. le Cardinal Mercier à la Mère Marie du Saint Sacrement, dans la *Lettre-Préface* dont il a bien voulu honorer l'ouvrage, je sais, depuis de longues années, avec quelle ardeur et quelle sollicitude vous avez étudié les œuvres de cette femme extraordinaire que fut votre fondatrice, avec quelle piété attentive vous avez pesé chacune des paroles de sa langue originale, avant de la revêtir de toute la clarté et de l'élégance de votre langue maternelle. Le public peut avoir confiance en vous; j'espère que votre ouvrage trouvera bon accueil en France et en Belgique ; je lui souhaite un franc succès... Je prie le Bon Dieu de bénir les nombreux lecteurs qui feront, à votre appel, les Exercices de la « Retraite selon Sainte Thérèse. »

BEAU VOLUME IN-12, 370 PP. BROCHÉ : 10 FRANCS

VIENT DE PARAITRE :

L'Apostolat de la Souffrance

par le R. P. LYONNARD, S. J.

ÉDITION REVUE ET ANNOTÉE

par le R. P. PLUS

Beau volume in-12 de 280 pages — Broché

VIENT DE PARAITRE :

Le Chemin de la Croix du Prêtre

par le R. P. L. HONORÉ, S. J.

TRADUCTION ET ADAPTATION DE L'OUVRAGE DU

P. WENDELIN MEYER, O. F. M.

Kreuzwegandacht für Priester

Pour le temps de la retraite, le jour de récollection, l'usage quotidien

PETITE BROCHURE IN-32 DE 32 PAGES

VIENT DE PARAITRE :

AU PUITS DE JACOB

Méditations sur l'entretien de Jésus et de la Samaritaine

PAR LE

PÈRE A. BROU, S. J.

2e ÉDITION (6e MILLE) — IN-12 DE 238 P. — BROCHÉ

VIENT DE PARAITRE :

TOUT POUR JÉSUS

OU VOIES FACILES DE L'AMOUR DIVIN

PAR

FRÉDÉRIC-WILLIAM FABER

Prêtre de l'Oratoire de Saint-Philippe de Néri

NOUVELLE ÉDITION GRAND IN-18 DE 540 PAGES — BROCHÉ

VIENT DE PARAITRE :

La Royauté de Jésus-Christ

par le R. P. BOURGEOIS, C. S. S. R.

CINQ CONFÉRENCES

RÉÉDITÉES

par le R. P. DEDIER, Rédemptoriste, Anvers

IN-18, DE 112 PAGES — BROCHÉ

MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

sous la Direction de quelques Professeurs de Théologie

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

TOME 53me — N° 10 — DÉCEMBRE 1926

SOMMAIRE DE LA LIVRAISON DE NOVEMBRE 1926

I. — **Le Christ mystique.** — ÉMILE DELAYE, S. I. 721

II. — **Pour la chasteté des jeunes gens.** — J. SALSMANS, S. I. . . . 733

III. — **Notes sur Marie-Médiatrice.** — R. VILAIN, S. I. 748

IV. — **La sainte Vertu d'Espérance.** — É. MERSCH, S. I. 776

V. — **Consultation.** — J. JANSSENS, S. I. 785

VI. — **Actes du Saint-Siège.** — COMMISSION D'INTERPRÉTATION DU CODE. — Réponse à divers doutes. I. De substitione in choro. II. De mutatione superiorum religiosorum. III. De fidei professione. IV. De paroeciis religiosis 787

VII. — **Bibliographie.** — J. KRAMP, S. I. *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie.* — G. RAUSCHEN. *Grundriss der Patrologie.* — *The Incarnation.* — M. CRABMANN. *Thomas von Aquin.* — J. VOLKELT. *Kant als Philosoph des Unbedingten.* — ARNOU. *Contre le bénéfice exagéré.* — KAPLAN FAHSEL. *Gesprache mit einem Gottlosen.* — G. DAUMAS. *Pour former une élite.* — D. GORGE. *Beatus vir... Méditation de la loi et du bonheur chrétien.*

(Voir au verso la suite du Sommaire)

ADMINISTRATION :

BELGIQUE ET ÉTRANGER :
ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S.A.
Éditeurs
TOURNAI, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28

FRANCE :
SOCIÉTÉ ANONYME CASTERMAN
Éditeurs
PARIS, 66, RUE BONAPARTE.

Tout ce qui concerne la **Rédaction** (articles, ouvrages à analyser, etc.) doit être adressé au SECRÉTAIRE DE LA RÉDACTION, 11, rue des Récollets, LOUVAIN, (Belgique).

SOMMAIRE (Suite)

— Dr P. EXPEDITUS SCHMIDT, O. F. M. *Magnalia Dei. Ein Ausfriss der christlichen Gedankenwelt für Katholiken und Nichtkatholiken gezeichnet von...* — G. GIBERT, S. I. *Les petits Chinois ou la Sainte Enfance au Vicariat de Nankin.* — *Summa Theologica Sti Thomae Aquinatis.* — *Adorons le Christ-Roi !* — *La Milice Angélique.* — L. ROUZIC. *Les Saints Ordres.* — G. GASQUE. *L'Eucharistie et le Corps mystique.* — E. ROUPAIN, S. I. *Sur les pas de Jésus.* — J. GAY. *Les Papes du XIe siècle et la chrétienté.* R. P. MORTIER, O. P. *De la joie d'aimer Dieu selon l'esprit de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* 790

VII. — Ouvrages envoyés à la Rédaction. 798

VIII. — Tables des matières 801

AVIS IMPORTANT

La fluctuation des prix et du change, l'augmentation des tarifs postaux, nous ont forcés de reviser les prix des abonnements. Grâce au grand nombre de nos abonnés il nous a été possible maintenir un prix inférieur à ce que coûtait la Revue avant la guerre, si l'on tient compte de la dépréciation de la monnaie. Nous espérons que nos abonnés apprécieront nos efforts et nos sacrifices et voudront bien nous aider, en travaillant à la diffusion de la Revue.

ABONNEMENT

BELGIQUE, FRANCE, GRANND-DUCHÉ : **25 francs par an.**

AUTRES PAYS : **7 Belgas** ou 1 dollar, ou 4 sh., ou 4 Rm., ou 5 francs suisses, ou 2 flor. 50, ou 25 lires.

Paiements des abonnements : *Belgique et Grand-Duché :* Casterman, 28, rue des Sœurs Noires, Tournai. *France :* Casterman, 66, Rue Bonaparte, Paris VIe. *Autres pays :* Casterman, 28, rue des Sœurs Noires, Tournai (Belgique) ou Museum Lessianum, 11, rue des Recollets, Louvain (Belgique).

NIHIL OBSTAT — A. DEGAND, can. cons. libr.

IMPRIMATUR — Tornaci, 27 novembris, 1926.

V. CANTINEAU, vic. gen.

EDITIONS CASTERMAN, Éditeurs Pontificaux
PARIS, 66, Rue Bonaparte — LILLE, 22, Rue de Tournai
TOURNAI, 28, Rue des Sœurs-Noires

VIENT DE PARAITRE :

UNE RETRAITE

sous la conduite de Sainte Thérèse

tirée de ses écrits

par la MÈRE MARIE DU SAINT SACREMENT, Carmélite

LETTRE-PRÉFACE

de S. E. le Cardinal MERCIER, Archevêque de Malines

Cet excellent ouvrage est destiné à la fois aux âmes sacerdotales, aux religieux et aux religieuses — soit de la vie active, soit de la vie contemplative, — non moins qu'aux fidèles vivant dans le monde, auxquels l'auteur offre, pour une Retraite, une série de méditations tirées des écrits de la Vierge d'Avila.

« Je sais, écrivait S. E. le Cardinal Mercier à la Mère Marie du Saint Sacrement, dans la *Lettre-Préface* dont il a bien voulu honorer l'ouvrage, je sais, depuis de longues années, avec quelle ardeur et quelle sollicitude vous avez étudié les œuvres de cette femme extraordinaire que fut votre fondatrice, avec quelle piété attentive vous avez pesé chacune des paroles de sa langue originale, avant de la revêtir de toute la clarté et de l'élégance de votre langue maternelle. Le public peut avoir confiance en vous; j'espère que votre ouvrage trouvera bon accueil en France et en Belgique ; je lui souhaite un franc succès... Je prie le Bon Dieu de bénir les nombreux lecteurs qui feront, à votre appel, les Exercices de la « Retraite selon Sainte Thérèse. »

BEAU VOLUME IN-12, 370 PP. BROCHÉ : 10 FRANCS

Éditions CASTERMAN, Paris, 66, rue Bonaparte — Lille, 22, rue de Tournai

Ouvrages pour le mois de Décembre

(IMMACULÉE CONCEPTION)

Fleurs d'Églantiers. Poésies de divers auteurs sur les apparitions, les miracles et la Vierge de Lourdes, recueillies et publiées à l'occasion du jubilé des apparitions. Jolie brochure in-18 carré, 60 pp., *sur papier de luxe* **2.60**

La Foi et la Dévotion à Marie toujours *Immaculée,* expliquée et proposée d'après les sentiments et les paroles des Saints Pères : par le P. LOUIS PARODI, S. J. Traduit de l'italien, par H.-J. MARÉCHAL. Grand in-18, 330 pp. **3.25**

Méditations sur la Sainte Vierge, *pour les Fêtes de Marie, le mois de Mai et les Samedis de l'année ;* par le P. A. VERMEERSCH, S. J., professeur de Théologie à l'Université Grégorienne. 3e édition revue et augmentée (8e mille). 2 volumes in-16 jésus, 431-285 pp. **17.00**

La Vierge Immaculée, ou témoignage de foi et de dévotion à l'*Immaculée Conception ;* par le P. Edm. SPEELMAN, S. J. Grand in-18, 160 pp. **3.00**

(NOËL)

Étrennes de l'Enfant Jésus à ses petits frères les enfants des hommes; par le P. CHAMPEAU, Salvatoriste de Sainte-Croix. Grand in-32, 282 pp. **2.00**

Incarnation, naissance et enfance de Jésus-Christ; par Saint ALPHONSE DE LIGUORI; traduction du P. DUJARDIN. Edition revue et corrigée par le P. SAINTRAIN, C. SS. R. In-12, 550 pp. *Ce volume est la première partie de l'*AMOUR DES AMES. **8.00**

Jésus quand même. Nouvelles fleurs. In-32, 64 pp. *Encadrem. rouges.* **0.80**

Jésus toujours. Nouvelles fleurs. In-32, 64 pp. *Encadr. rouges.* **0.80**

Mois de Janvier, consacré à l'*Enfaut Jésus*, par le chanoine HALLEZ. Grand in-32, 350 pp. **2.00**

Mois de la Sainte Enfance, suivi de considérations pieuses pour chaque jour du mois sur la vertu des enfants; par l'abbé PAEPS. Gr. in-32, 250 pp. **1.60**

Notre-Seigneur Jésus-Christ est la solution de toutes les difficultés, simples aperçus ; par le P. J.-B. DU PETIT-BORNAND, des Fr. M. C. Grand in-32, 96 pp. **1.30**

Petit écrin spirituel à ouvrir chaque jour et charges à remplir à la cour du roi Jésus. In-64, 192 pp. *Impr. rouge et noire.* **1.60**

Un bouquet de violettes à offrir à l'Enfant Jésus. Notions doctrinales et pratiques pouvant servir de probation religieuse sur l'humilité pendant le mois de janvier, par le P. ANDRÉ PRÉVOT, S. C. J. In-18, 168 pp. **2.25**

DATE DUE

Nouvelle revue théologique

v.53
1926

CBPac

v.53
1926

23661

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00336 5636